

# شرح التلويح على التوضيح

لمتن التنقيح في أصول الفقه

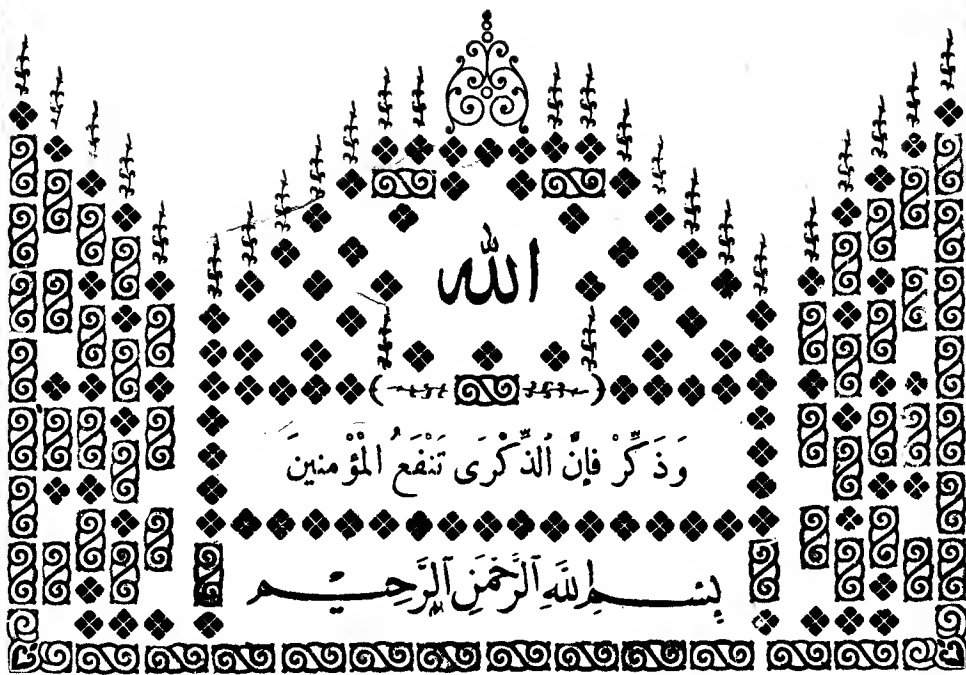
وبالهامش شرح التوضيح للتنقيح المذكور

## المجلد الأول

هذا الشرح المسمى بالتلويح في كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر الفتازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢ هـ وشرح بالقول شرح به تنقيح الأصول للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧ هـ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان فحول العلماء مكبين على مباحث كتاب نثر الإسلام البزدوى ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه أراد تنقيحه وحاول تبين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة قلما توجد في الكتب سالكا فيه مسلك الضبط والإيجاز فصنف هذا الشرح بمزجها وسماه التوضيح في حل غوامض التنقيح اهـ ملخصا من كشف الظنون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان



الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء، حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الأساس شامخة البناء، كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجاً وهاجاً، وأوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياساً ومنهاجاً، حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجاً، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا، والصلاة على من أرسله لسطح الحجّة معواناً وظهيراً، وجعله لواقع الحجّة سلطاناً ونصيراً، محمد المبعوث هدى للأنام مبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله يأذنه وسراجاً منيراً، ثم على من التزم بمقتضى إشاراته الدلالة على طريق العرفان، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البين، واعتصم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان، من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان. (وبعد) فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول، النافع في الوصول إلى مدارك المحصول، أجل ما يتنسم في أحكام أحكام الشرع قبول القبول، وأعز ما يتخذ لاعلاء أعلام الحق عقول العقول، وإن كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام المحقق والتحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول، ومنقح أغصان الفروع والأصول صدر الشريعة والإسلام، أعلى الله درجته في دار السلام، كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف، ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف، وبحر محيط بمستقصى كل مديد وبسيط، وكثر مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط، فيه كفاية لتقدير ميزان الأصول وتهذيب أغصانها، وهونهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل أركانها، نعم قد سلك منهاجاً بديعاً في كشف أسرار التحقيق، واستولى على الأمد الأقصى من رفع منار التدقيق، مع شريف زيادات ما مستها أيدي الأفكار، ولطيف ما فتقها رتق أذانهم أولو الأبصار، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار، وصار كالأمثال في الأمصار، ونال في الآفاق حظاً من الإشهار، ولاشهر الشمس في نصف النهار، وقد صادفت مجتازي بما وراء النهر، أكثير من فضلاء الدهر، أفقده تهوى إليه وأكبدا

هائمة عليه، وعقولا جائية بين يديه، ورغبات مستوفقة المطايا بالديه، معتمدين في كشف أساره بالحواشي والأطراف، قانعين في بحار أسرارهم عن الآلي بالأصداف، لا تحمل أنامل الأنظار عقد معضلاته، ولا يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الألفاظ مستورة وخرائده في خيام الأستار مقصورة. ترى حواياهم مستشرقة الأعناق، ودون الوصول إليها أعيننا ساهرة الاحداق، فأمرت بلسان الإلهام، لا كهم من الأوهام، أن أخوض في لجج فوائده وأغوص على غرر فرائده، وأنشر مطويات رموزه، وأظهر مخفيات كنوزه، وأسهل مسالك شعابه، وأدلل شوارد صغابه، بحيث يصير الماتن مشروحا، وبزيد الشرح بياناً ووضوحاً، فطفقت اقتحم موارد الشرفي ظلم الدياجر، واحتمل مكابد الفكر في ظمأ الهواجر، راكباً كل صعب وذلول، لاقتناص شوارد الأصول، ونازفا غلالة الجد في الأصول إلى مقاصد الأبواب والفصول، حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب، وأمطت عن وجوه خرائد قناع الارتياح، ثم جمعت هذا الشرح المرسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح، مشتملاً على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده، وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده، مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام، في ضمن تقريرات تنفتح لورودها أصداف الآذان، وتحقيقات تهزل لأدراكها أعطاف الأذهان، وتوجهات ينشط لاستماعها الكسلان، وتقسيمات يطرب عند سماعها الشكلكان، معولاً في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة، ومعرجاً في عيون الدراية على تقرير من النكت اللطيفة، وسيحمد الفاضل في بحار التحقيق، الفاضل عليه أنوار التوفيق، ما أودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الماهر من علماء الفريقين، ولا يستهل للاطلاع على دقائقه إلا البارع في أصول المذهبين، مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل، واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل، والله سبحانه ولي الإعانة والتأييد، والملي بأفاضة الإصابة والتسديد، وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله حامداً) حال من المستكن في متعلق الباء أي بسم الله ابتدئ الكتاب حامداً أي بترطريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله وأحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أتر كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم لحاول أن يحمل الحمد قيدا للابتداء حالاً عنه كما وقعت التسمية كذلك إلا أنه قدم التسمية لأن النصين متعارضان ظاهراً إذ الابتداء باحد الأمرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بأن يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالإضافة إلى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز أن يكون حامداً حالاً من فاعل يقول لأن قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر أنه حال عنه وأما تفصيل الحمد بقوله أولاً وثانياً فيحتمل وجوهاً الأولى أن الحمد يكون على النعمة وغيره والله تعالى يستحق الحمد ولا بكل ذاته وعظمة صفاته وثانياً بجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملة التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني أن نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع إلى إيجاد وإبقاء أولاً وإيجاد وإبقاء ثانياً فيحمده على القسمين تأسيساً بالسور المفتحة بالحمد حيث أشير في الفاتحة إلى الجميع وفي الانعام إلى الإيجاد وفي الكهف إلى الإبقاء أولاً وفي السبا إلى الإيجاد وفي الملائكة إلى الإبقاء ثانياً الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الأولى والآخرة على معنى أنه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل إلى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وإليه الإشارة بقوله تعالى

( كتاب التوضيح )

( بسم الله الرحمن الرحيم )

حامداً لله تعالى أولاً وثانياً

ولعنان الثناء إليه ثانياً وعلى أفضل (٤) رسله وآله مصلياً وفي حلبة الصلوات مجلياً ومصلياً . وبعد : فإن العبد المتوسل

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين فإن قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دارى الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنن الثناء إليه ثانياً أى صار فاعطفاً على حامداً قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب إليه في كل ما يصلح لذلك من الأقوال والأفعال وصرف الأموال إشارة إلى أنواع العبادات فإن نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون إلا باللسان وفيه إشارة إلى أن الأخذ في العلوم الإسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعتة الثناء من جميع الجهات إلى جناب الحق تعالى وتقدس عالماً بأنه المستحق للثناء وحده فإن قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والأحوال المذكورة أعني حامداً وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لا بتدنى بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء أمر عر في يعتبر بمد من حين الأخذ في التصنيف إلى الشرع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحدود الصلاة فإن قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى ناول بالحمد وعازماً عليه ليكون مقارناً للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أى وحامداً ثانياً بمعنى عازماً عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى أفضل رسله مصلياً) لما كان أجل للنعم الواسلة إلى العبد هودين الإسلام وبه التوصل إلى التمسك بها في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فأردف الحمد بالصلاة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقررة تنويه بشأنه وتنبيه على أن كونه أفضل المرسل عليه السلام أمر جلي لا ينبغي على أحد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل أوب استعيرت للضمائر والمجلى هو السابق من أفراس السباق والمصلى هو الذى يتلوه لأن رأسه عند صلوه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها وأشار بالمجلى إلى الصلاة على النبي والمصلى إلى الصلاة على الآل لأنها إنما تكون ضمناً تبعاً لم لا يخفى حسن ما في قرائن الحدود الصلاة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيع وما في الاربعة من التمثيل وإن تقديم المعمولات في القرائن الثلاث الأخيرة لرعاية السجع والاهتمام إذا الحصر لا يناسب المقام وإن انتصاب أولاً وثانياً على الظرفية وأما التنوين في أولامع أنه أفضل التفضيل بدليل الأولى والأوائل كالفضل والأفاضل فلا نه هنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له أصلاً وهذا معنى ما قال في الصحاح إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاماً أول وإذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاماً وأولاً ومعناه في الأول أول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه إيهام إذا الجدل بخت وأب الأب (قوله وفقى الله) التوفيق جعل الأسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح أو تضمنين لمعنى التشريف والمصنف كثير أماً يتسامح في صلاة الأفعال ميلاً منه إلى جانب المعنى (قوله وفرض) من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلفظ آخر هو الختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لا احتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذى لا يطلع على مخزونه ولا يتناول يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام (قوله مؤسسة على قواعد المعقول) أى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصاد على حصول المقصود (قوله وترتيب أتيق) أى حسن معجبر يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والأبواب على الوجه الأحسن الأليق لم يسبقنى والصواب لم يسبقنى إلى مثله سبقت العالمين إلى الماعلى (قوله لم يبلغ) صفة تدقيقات والعائد محذوف أى لم يبلغها فرسان علم الأصول إلى هذه الغاية من الزمان والمراد لم يصل فرسان هذا العلم إلى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعديته بالبلوغ إلى الجملة بمعنى الوصول والانهاء (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الإشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فإن قلت لما ثبت الثبوت الثانى لثبوت الأول فيقتضى سببية ما ذكره بعد التسمية هذا الكتاب بالتوضيح

إلى الله تعالى بأقوى الذريعة  
عبيد الله بن مسعود بن تاج  
الشرعية سعد جده  
وانجح جده يقول لما  
وفقى الله بتأليف تنقيح  
الأصول أردت أن أشرح  
مشكلاته واقح مغلقاته  
معرضاً عن شرح المواضع  
التي من يحملها بغير اطناب  
لا يحصل له النظر في ذلك  
الكتاب واعلم أنى لما  
سودت كتاب التنقيح  
وسارع بعض الأصحاب إلى  
انساخه ومباحثته وانتشر  
النسخ في بعض الأطراف  
ثم بعد ذلك وقع فيه قليل  
من التغيرات وشئ من  
المحو والإثبات فكتبت في  
هذا الشرح عبارة المتن  
على النقط الذى تقرر عندى  
لتغيير النسخ المكتوبة  
قبل التغيرات إلى هذا  
النقط ثم لما تيسر إتمامه  
وفض بالاختتام ختامه  
مشتتلاً على تعريفات  
وحجج مؤسسة على قواعد  
المعقول وتفريعات  
مرصعة بعد ضبط الأصول  
وترتيب أتيق لم يسبقنى  
على مثله أحد مع تدقيقات  
غامضة لم يبلغ فرسان هذا  
العلم إلى هذا الأمد سميت  
هذا الكتاب بالتوضيح في  
حل غوامض التنقيح  
والله تعالى مسؤول أن يعصم



فما وجه قلت وجهه ان الضمير في إتمامه للشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقيح وفتح  
 لمخلفاته وإتمام مثل هذا الشرح مع اشتغاله على الأمور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في حل  
 غوامض التنقيح ( قوله إليه يصعد ) افتتاح غريب واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على  
 حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة إلى أن الله تعالى  
 متعين لوجه المحامد إليه لا يفتقر إلى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم إلى غيره إذ له العظمة والجلالة لقومته  
 العطاء والنوال وإيماء إلى أن الشارع في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون مطمح نظره ومقصده من جناب  
 الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا ضمار  
 قبل الذكر وإن لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لا نأقول يكفي في العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان أو  
 تخطر بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل  
 ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة إلى المعالي مكانا ووجه استعير للتوجه إلى العالي قدرا ومرتبة والكلم  
 من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنسي وواحدة بالتاء واللفظ مفرد إلا أنه كثير ما يسمى جمعا  
 نظر إلى المعنى الجنسي ولا اعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم أعجاز  
 نخل منقعر أى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أى متأكلة  
 الأجواف ثم السكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد  
 تمر وتمرة إلا أن السكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا من أن فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغي أن  
 يشك في أنه اسم جمع كتمر وركب وأنه ليس بجمع كنسب ورتب ففي قوله والسكلم ان كان جمعا خرازة لا تخفى  
 والصواب وان كان بالواو ( قوله من محامد ) حال من السكلم بيان له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه  
 الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله أكبر إذا قالها العبد عرج بها الملك إلى السماء فحيابها وجه الرحمن فإذا لم يكن له  
 عمل صالح لم يقبل وإنما صلح الجمع المنكري بنا للعرف المستغرق لما سيحى من أن النكرة تعم بالوصف  
 كأمرة كوفية ولأن التشكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة  
 الجليل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولاً وأعمالاً  
 أو اعتقاداً فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان السكلم بها أنسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد  
 الشاربة والشرع والشرعية ما شرع الله تعالى لعباده من الدين أى أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة  
 من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المسكنية بمنزلة ترويضات وجنات فائت لها مشارع يردها  
 المتعطشون إلى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة الذي هو مهيب ألطاف الرحمن  
 ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الأبدان ونماء الأغصان فإن القبول الأول ريح الصبا ومهيبها  
 المستوى مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم أن الدبور تزعم السحاب  
 وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فإذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير  
 كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الأشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثناء والنماء الزيادة  
 والإرتفاع نمتى بنمى نماء ونما ينمو نمو نمو حقيقة النمو الزيادة في أقطار الجسم على ناسبت طبيعى ثم في وصف  
 المحامد بما ذكره تليح إلى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء  
 فإن المحامد لما كانت هي السكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمدة شجرة لها أصل هو  
 الإيمان والاعتقادات وفرع هو الأعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحدود ان كان في اللغة فعل اللسان خاصة  
 إلا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الإمام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه  
 وينبئ عن تمجيده من اعتقاد تصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثيان بما يدل عليه من

(إليه يصعد السكلم الطيب)  
 فنحن بالضمير قبل الذكر يدل  
 على حضوره في الذهن فإن  
 ذكر الله تعالى كيف لا  
 يكون في الذهن سيما عند  
 افتتاح الكلام كقوله  
 تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق  
 نزل وقوله انه لقرآن  
 كريم وقوله الطيب صفة  
 السكلم والسكلم ان كان  
 جمعا وكل جمع يفرق بينه  
 وبين واحدة بالتاء يجوز  
 في وصفه التذكير والتأنيث  
 نحو نخل خاوية ونحو منقعر  
 ( من محامد لأصولها من  
 مشارع الشرع ماء ولفروعها  
 من قبول القبول نماء )  
 القبول الأول ريح الصبا

الأعمال فالاعتقاد أصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار والعمل  
 فرع لولاه لما كان للحمد نماء إلى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها  
 إذ العمل هو الوسيلة إلى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فإذا  
 لم يكن عمل صالح لم يقبل فإشار المصنف إلى أن لشجرة المحامد أصلاً نباتاً هو الاعتقاد الراسخ الإسلامي المبني  
 على علم التوحيد والصفات وفرعاً نامياً إلى الله تعالى مقبولاً عنده هو العمل الصالح الموافق للشرعية المطهرة  
 المبني على علم الشرائع والأحكام وأشار إلى الاختصاص والدوام بقوله إليه يصعد بتقديم الظرف المفيد  
 للاختصاص ولفظ المضارع المنبي عن الاستمرار (قوله على أن جعل) تعليق للحامد ببعض النعم إشارة  
 إلى عظم أمر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشرعية نعم الفقه وغيره من الأمور الثابتة  
 بالدلالة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما أشبه ذلك وأصول الشريعة أدلتها  
 الكلية ومباني الأصول ما نبني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيداً لتسويتها وإصلاحها  
 بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة أحكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل  
 الجزئية التفصيلية على كل مسألة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل إليها كل أحد بسهولة وجميع  
 ذلك نعم تستوجب الحمد إذ بالشرعية نظام الدنيا وثواب العقبي وبُدقة معاني الفقرة درجة العلماء  
 ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام إشارة إلى أن علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام لأن معرفة  
 الأحكام الجزئية بادلها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام  
 الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشمل عليه  
 علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام (قوله  
 بنى على أربعة أركان) بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الأحكام الشرعية بقصر من جهة أن الملتجئ إليها  
 يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به إلى المشبه بكافي لجين الماء والأحكام تستند إلى أدلة  
 جزئية ترجع مع كثرتها إلى أربعة دلائل هي أركان قصر الأحكام فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب الذي  
 بنى الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الأول صريحاً  
 والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعبرين أي القائمين المتأملين في النصوص وعلل الأحكام من  
 قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار نقول اعتبرت الشيء إذا نظرت إليه ورأيت حاله والعلم الأثر الذي يستدل  
 به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فإن قلت ليس ترتيب الشارع  
 تقديم السنة على الاجماع مطلقاً بل إذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه وإنما  
 يؤخر حيث يؤخر لعراض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض أقسام الكتاب إشارة إلى أنه كما يشتمل القصر على ما هو  
 غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل إليه غير رب القصر وعلى  
 ما هو دونه كذلك قصر الأحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية  
 في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها (قوله مقصورات) أي محبوسات جمل خيام الاستتار مضروبة  
 على المتشابهة محيطه بحيث لا يرجح بدوه وظهوره أصلاً على ما هو المذهب من أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله  
 وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول إلى ما هو غاية متمناه من العلم بأسراره  
 فكما أن الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء  
 مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم إذ ابتلاء كل أحد لما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس  
 متمناه (قوله بكبح عنان ذهنهم) تقول كبحت الدابة إذا جذبتها إليك بالجام لكي تقف ولا تجرى (قوله)

(على أن جعل أصول  
 الشريعة - عمدة المباني  
 وفروعها رقيقة  
 الحواشي) أي لطيفة  
 الأطراف والجوانب  
 ودقيقة المعاني (بنى على  
 أربعة أركان قصر الأحكام  
 وأحكمه بالمحكمات غاية  
 الأحكام وجعل التشابهات  
 مقصورات خيام الاستتار  
 ابتلاء لقلوب الراسخين)  
 فإن انزال التشابهات  
 على مذهبنا وهو الوقف  
 اللازم على قوله تعالى  
 وما يعلم تأويله إلا الله  
 لا ابتلاء الراسخين في العلم  
 بكبح عنان ذهنهم عن التفكير  
 فيها والوصول إلى  
 ما يشاقون إليه من العلم  
 بالأسرار التي

أودعها فيها ولم يظهر أحدا من خلقه عليها (والنصوص منصفة عرائس أبنكار أفكار المتفكرين) منصفة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة (وكشف القناع عن جمال بجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه) أى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل (صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما رفع أعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين) أراد بمعالم العلم العلال التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من مواد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفروع فبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها إلى معانيه (٧) الشرعية الباطنة فيجدون فيها

علامات وأمارات وضعها الشارع ليهتدوا بها إلى مقاصدهم ولما قال بنى على أربعة أركان قصر الأحكام ذكر الأركان الأربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الأحكام عليها (وبعد فان العبد المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد سعدته يقول لما رأيت خول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثه أصول الفقه) أى مقبلين عليها من أكسب على وجهه سقط عليه فان من أقبل على الشيء غاية الإقبال فكأنه أكسب عليه (للشيخ الامام مقتدى الأئمة العظام نخر الإسلام على البردوى بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركز كنوز معانيه في صخور عباراته

أودعها فيها) أى أودع الله الأسرار في التشابهات والایداع متعد إلى مفعولين تقول أودعته ما لا إذا دعت له إليه ليكون وديعة عنده ولا تعاده بنى تسامحا أو تضمينا بمعنى الإدراج والوضع (قوله منصفة) بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعت العروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة مادام في أعراسهم يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمين وفي هذا الكلام نوع حزاة لأن المعاني التي أظهرت بالنصوص وجليلت بها على الناظرين هي مفهوماتها والأحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين بل أحكام الملك الحق المبين فكأنه أراد أن المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معانيه ودقائقه ويستخرجون أحكاما وحقائق وهي نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على أن الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيه على عظم أمره وغمامة قدره إذا السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه أكثر الأحكام المتفق على حجتيه بين الأنام (قوله ما رفع) أى ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في إعلانه الله وإحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصب لا يخفض (قوله جليل الشأن) أى عظيم الامر باهر البرهان أى غالب الحجة وفائزها مركز أى مدفون من ركزت الرمح غرزه في الأرض والكنوز الأموال المدفونة والصخور والحجارة العظام شبه عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الإشارة بالشفتين أو الحاجب تعدى إلى فاصل الكلام مرموز إلى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسند إليه والنسكة اللطيفة المنقحة من نكت في الأرض بالقضيب إذا ضرب فارتفعها بمعنى قدأ وما إلى النكت الخفية اللطيفة في أثناء إشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشيء بأعين والإمعان فيه واللاحظ النظر إلى الشيء بمؤخر العين واللاحظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبه إذا قطعت ما تفرق من أغصانه ولم يكن في له وتنظم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان في أصول فخر الإسلام ورائد يجب حذفها وشتات يجب نظمها ومغالت يجب حلها وأنه ليس بمبنى على قواعد المعقول بأن يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الأقسام إلى غير ذلك مما يلتفت إليه المشايخ (قوله موردا فيه) في ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمائر التي تأتي بعد ذلك (قوله الإعجاز في الكلام) أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عاده من الطرق (ليس تفسير المفهوم إعجاز الكلام لأنه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن

ومرموز غوامض نكتته في دقائق إشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر أفاضها لقصور نظرهم عن مواقع ألاحظه) أى لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بلاحظ عينه من غير أن ينظر إليه قصدا (أردت تنقيحه وتنظيمه وحاوات) أى طلبت (تبيين مراده وتفسيمة وحنى قواعد المعقول ونأسيده وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول وأصول الامام المدقق جمال العرب بن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيرة تخلو الكتب عنها سالكه الضبط والإيجاز متشبها بأهداب السحر متمسكا بعروة الإعجاز اختار في الإعجاز العروقة في السحر الأهداب لان الإعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الأهداب لفظ الجمع لان الإعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عاده من الطرق ولا يكون هذا إلا واحدا وأما السحر في الكلام فهو دون الإعجاز وطرقه فوق الواحد

معارضته والإتيان بمثله من أعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة إعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقليل أنه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد أن إعجاز كلام الله تعالى إنما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباختصار أنه يشترط في إعجاز الكلام كونه أبلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فإنه عبارة عن دقة ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلماذا قال أهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الإعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على أطرافه وعروة الكوز كليته الذي تؤخذ عنه أخذه وهي أقوى من الهدب نخصها بالإعجاز الذي هو أوثق من السحر وفي الصحاح السحر الأخذ وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللاتقة الفائقة حتى كأنه يقترب إلى السحر والإعجاز وههنا بحثان الأول أن كون طريق تأدية المعنى أبلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الإعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والإتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الإتيان بمثله غير مشروط لأن الله تعالى قادر على الإتيان بمثله القرآن مع كونه معجزا فامعنى قوله أبلغ من جميع ما عداه والثاني أن الطرف الأعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العالية التي لا يمكن للبشر الإتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الإعجاز وحيث تعدد طريق الإعجاز أيضا بان يكون على الطرف الأعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الأول أن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ما عداه أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن الإتيان للغير بمثله وعن الثاني أن الإعجاز سواء كان في الطرف الأعلى أو فيما يقرب منه متحد باعتبار أنه أحد من الكلام هو أبلغ ما عداه بمعنى أنه لا يمكن للغير معارضته والإتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فإنه ليس له حد يضبطه (قوله أصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لأن المذكور فيه إما مقاصد الفن أولا الثاني المقدمة والأول إما أن يكون البحث فيه عن الأدلة وهو القسم الأول عن الأحكام وهو القسم الثاني إذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الأول مبني على أربعة أركان الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهو مذيل بياني الترتيب والاحتجاج والثاني على ثلاثة أبواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لأن من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة أن يعرفها بتلك الجهة ليأمن من فوات المقصود والاستغفال بغيره وكل علم هو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يتميز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوفت نفس السامع إلى التعريف لينميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي أذكره أصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال وقال عن لسانه أصول الفقه ما هي ثم أخذ في تعريفه وأصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا إلى أن المعنى العلى هو المقصود في الاعلام وأنه من الإضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الإضافي نظرا إلى أن المنقول عنه مقدم وإلى أن الفقه مأخوذ في التعريف اللقبى فان قدم تفسيره أمكن ذكره في اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الفقه والاحتجاج إلى إيراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الإضافي كما في أصول ابن الحاجب ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبى مفردا كعبد الله قال فنعرفها أولا باعتبار الإضافة بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص بتدكيه واللقب علم يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح (قوله) أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف (وهو الأصول) والمضاف (إليه)

فاورد فيه لفظ الجمع (وسميته بتنقيح الأصول والله تعالى مسؤول أن يتمتع به مؤلفه وكتابه وقارنه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم) هو البر الرحيم أصول الفقه أى هذا أصول الفقه أو أصول الفقه ما هي فنعرفها أولا باعتبار الإضافة وثانيا باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف والمضاف إليه فقال (الأصل ما يبنى عليه غيره) فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله (وتعريفه بالمحتاج إليه لا بطرد) وقد عرفه الإمام في الحصول بهذا

وهو الفقه لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ويحتاج إلى تعريف الإضافة أيضا لأنها بمنزلة الجزء الصوري إلا أنهم لم يتعرضوا له للعلم بأن معنى إضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فأصل الفقه ما يختص به من حيث أنه مبنى له ومستند إليه فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث أنه يبنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث تبنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لأصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الإضافات إلا أنه كثيرا ما يحذف لشهرة أمره ثم نقل الأصل في العرف إلى معان أخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم إلى أن المراد به هنا الدليل وأشار المصنف إلى أن النقل خلاف الأصل ولا ضرورة في العدول إليه لأن الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء أعالي الجدران على أساسه وأغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوي وبالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتناء هنا عقلي فيكون أصول الفقه ما يبنى عليه ويستند إليه لا معنى بمسند العلم ومبتهنا إلا دليله وبهذا يندفع ما يقال أن المعنى العرفي أعنى الدليل مراد قطعاً فأى حاجة إلى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للقصد وغيره فإن قلت ابتناء الشيء على الشيء إضافة بينهما وهو أمر عقلي قطعاً قلت أراد بالابتناء الحسى كون الشئتين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر أو أراد ما هو المعتبر في العرف من أن ابتناء السقف على الجدران بمعنى كونه مبنياً عليه وموضوعاً فوقه بما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيراً للابتناء العقلي وإنما هو مثال للقطع بأن ابتناء المجاز على الحقيقة والأحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلومات على علمها والأفعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي (قوله واعلم أن التعريف إما حقيقي) الماهية إما أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا الأولى الماهية الحقيقية أى الثابتة في نفس الأمر ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازائها إسماء من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض كالأصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتشيل بالمركبة من عدة أمور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على أن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية إذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسماً إما أن يكون له ماهية حقيقية أو لا وعلى الأول إما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث أنها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبين ما وضع الاسم بازائه بلفظ أشهر كقولنا الفضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً كقولنا الأصل ما يبنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون إلا اسماً إذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسماً وقد يكون حقيقة إذ لها مفهومات وحقائق فإن قلت ظاهر عبارته مثير بأن تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث أنها حقيقة مسمى الاسم وماهية

واعلم أن التعريف إما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية وإما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما إذا ركبنا شيئاً من أمور هي أجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسماً كالأصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبين أن هذا الاسم لآى شيء وضع

قيل في تعريف الإنسان أنه حيوان (١٠) ماش لا يطر دو لو قيل حيوان ان كاتب بالفعل لا ينعكس (ولاشك أن تعريف الأصل

تعريف اسمي) أي بيان أن لفظ الأصل لأي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطر د (لأنه) أي الأصل (لا يطبق على الفاعل) أي العلة الفاعلية (والصورة) أي العلة الصورية (والغاية) أي العلة الغائية (والشروط) كأدوات الصناعة مثلاً فعلم أن هذا التعريف صادق على هذه الأشياء لكونها محتاجة إليها والمحدود لا يصدق عليها لأن شيئاً من هذه الأشياء لا يسمى أصلاً فلا يصح هذا التعريف الاسمي (والفقه معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملاً ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل يفرج التقليد وقوله مالها وما عليها يمكن أن يراد به ما تنفع به النفس وما تنضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فإن أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم أن ما يأتي به المكلف أما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة

الثابتة في نفس الأمر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لأنه جواب لما ألتي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما ألتي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد يؤخذ من حيث أنها مفهوم الاسم ومتعلق الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لأنه جواب عن ما ألتي لطلب مفهوم الاسم ومتعلق الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بأن يكون متعلق الواضع بنفس الحقيقة وقد يكون غير ها ولهذا صرحوا بأنه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي إلا أنه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسمياً وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقياً مثلاً تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفاً حقيقياً (قوله) وشرط لكل التعريفين أي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه المحدود كلياً أي كلما صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالطرد يصير الحد مانعاً عن دخول غير المحدود وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعاً مع رعاية السمية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان إنساناً فلهذا أقال في العكس أن كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكساً لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وفصار حاصل الطرد حكماً كلياً بالمحدود على الحد والعكس حكماً كلياً بالحد على المحدود وبعضهم أخذ من أن عكس الإثبات نفي ففسره بأنه كلما اتقى الحد اتقى المحدود أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وفصار العكس حكماً كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعاً لافراد المحدود كلها (قوله) ولا شك أن تعريف الأصل اسمي) لأنه تبيين أن لفظ الأصل في اللغة موضوع للركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير إليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف إذ عدم الأطراد مفسد له اسمياً كان أو غيره ففي الجملة تعريف الأصل بالمحتاج إليه غير مطرد إذ لا يصدق أن كل محتاج إليه أصل لأن ما يحتاج إليه الشيء إما داخل فيه أو خارج عنه والأول إما أن يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كاهلية السرير بقوله والثاني إن كان مأمته الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وإن كان مالا لجه الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والافو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج إليه لا يطلق لفظ الأصل لغة إلا على واحد منها هو المادة كما يقال أصل هذا السرير خشب كذا والأربعة الباقية يصدق على كل واحد منها أنه محتاج إليه ولا يصدق عليه أنه أصل فلا يكون التعريف مطرداً مانعاً وهما بحث من وجوه أحدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسمياً في الاسمي فإن كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بأن التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم بحيث لا يفيد الإمتاز إلا عن بعض ماعدا المحدود وأن الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الإمتاز عنه كما إذا قصد التمييز بين الأصل والفرع فيفسر الأول بالمحتاج إليه والثاني بالمحتاج وناهما منع عدم صدق الأصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند إليه ولا معنى للابتناء إلا ذلك ونائثاً أن كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصلة والتبعية من الجانين يدل على أن كل محتاج إليه فهو أصل ورابعها أننا إذا قلنا الفكر ترتيب أمور معلومة فلا شك أن الأمور المعلومة مادة للفكر وأصل له مع أن ابتناء الفكر عليها ليس حسياً وهو ظاهر ولا عقلياً بتفسير المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل البضاف تعريفين مقبولاً ومن يفا

تزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل والبضاف فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب بما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب بما يعاقب عليه والباقي لا يثاب

ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وإن أريد بالنفع عدم العقاب وبأضرار العقاب ففعل الحرام والمكروه تحرماً وترك الواجب يكون من القسم الثاني أي بما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الأول أي (١١)

الثواب وبالضرر عدم  
الثواب ففعل الواجب  
والمندوب بما يثاب عليه  
ثم العشرة الباقية بما لا يثاب  
عليه عليها ويمكن أن يراد بما لها  
وما عليها ما يجوز لها وما  
يجب عليها ففعل ماسوى  
الحرام والمكروه تحرماً  
وترك ماسوى الواجب  
بما يجوز لها وفعل الواجب  
وترك الحرام والمكروه  
تحرماً بما يجب عليها بقي فعل  
الحرام والمكروه تحرماً  
وترك الواجب خارجين  
عن القسمين ويمكن أن  
يراد بما لها وما عليها ما يجوز  
لها وما يحرم عليها فيشملان  
جميع الأصناف إذا عرفت  
هذا فالحل على وجهه لا يكون  
بين القسمين واسطة أولى  
ثم ما لها وما عليها يتناول  
الاعتقادات كوجوب  
الايان ونحوه والوجدانيات  
أي الأخلاق الباطنة  
والملاكات النفسانية  
والعمليات كالصلاة والصوم  
والبسح ونحوها فعرفة ما لها  
وما عليها من الاعتقادات  
هي علم الكلام ومعرفة ما لها  
وما عليها من الوجدانيات  
هي علم الأخلاق والتصوف  
كالزهد والصبر والرضا  
وحضور القلب في الصلاة

والبصاف إليه تعريفين صرح بتزييف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفاً ثالثاً فالأول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وإن يريد النفس الإنسانية لأذهانها والأفعال ومعها الخطاب وإنما البدن آلة وفسر المعرفة بأدراك الجزئيات عن دليل والقيد الأخير بما لا دلالة عليه أصلاً لالغة ولا اصطلاحاً وذهب في قوله ما لها وما عليها إلى ما يقال أن اللام لا انتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالآخرى احترازاً عما تنفيه النفس أو تتضرر في الدين من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة أن الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتي به المكلف واثنتان لا تشملها كلها والأقسام اثنا عشر لأن ما يأتي به المكلف أن تساوى فعله وتركه فبإباحة والإفان كان فعله أولى ففع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وإن كان تركه أولى ففع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه إكرهه التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه إكرهه التنزيه هذا على رأي محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لأن المصنف جعل المكروه تنزيهاً بما يجوز فعله والمكروه تحرماً بما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهم وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه إكرهه التنزيه إن كان إلى الحل أقرب بمعنى أنه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وإكرهه التحريم إن كان إلى الحرام أقرب بمعنى أن فاعله مستحق محذور أدون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضاً لأن استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقوله الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحرماً والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنقل فصارت الأقسام ستة واسكن منها طرفان فعل أي إيقاع على ما هو المعنى المصدري وترك أي عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالمشيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوماً ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف وطرف فعله إيقاعاً وطرف تركه عدم إيقاعه والأمور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وإن كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة إلا أنها قد تطلق على عدم الفعل أيضاً فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وإنما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسماً آخر أذلو أريد به كلف النفس لكان ترك الحرام مثلاً فعل الواجب بعينه فإن قلت أي حاجة إلى اعتبار الفعل والترك وجعل الأقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلاً أهم من الفعل والترك قلت لأنه إذا قال الواجب يدخل فيها يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب إلا أنه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك وباقي كلامه واضح إلا أن فيه مباحث الأول أنه جعل ترك الحرام بما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بأنه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى وجوابه أن المثاب عليه فعل الواجب لعدم مباشرة الحرام وإلا لكان لكل أحد في كل لحظة مشوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهوؤ الأسباب وميلان النفس إليه بما يثاب عليه والثاني أن المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الإمكان الخاص ليقابل

ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله ما لها وما عليها وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رحمه الله إنما يزد عملاً لأنه أراد الشمول أي أطلق الفقه على العلم بما لها وعليها سواء كان من الاعتقادات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سمي الكلام فقهاً أكبر .

الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام ليقابل الحرمة فإن قلت أن أريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحرهما وترك ماسوى الواجب بما يجوز لها لأن ماسوى الحرام والمكروه تحرهما يشمل الواجب مع أنه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحرهما مع أنه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقريضة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث أن ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحرهما والرابع أن ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور أن ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الأمر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالنصديق بأن هذا واجب وذلك حرام وإليه أشار بقوله كوجوب الإيمان فأحكام الوجبات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الأمر بالوجدان كإثبات العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز أن يراد بالأحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وأردهنها فيما لها وما عليها مع أن إطلاق اللفظ المحتمل للبعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك أن متعلق العلم إما حكم أو غيره والحكم إما مأخوذ من الشرع أولا والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية العمل أولا والعمل إما أن يكون العلم به حاصلًا من دليله التفصيلي الذي ينطبع بالحكم أولا فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات والعلم بالأحكام الغير المأخوذة من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجبا وخرج أيضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية (قوله يمكن أن يراد بالحكم) الحكم يطلق في العرف على اسناد أمر إلى آخرى نسبه إليه بالإيجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد هنا لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد وإلا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور وإلى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضاء بالشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلًا من الأدلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم هنا مصطلح الأصول فاحتاج إلى تكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقدير مراد القوم فذهب إلى أن المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والأحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما بما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

( وقيل العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية ) فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالأحكام يمكن أن يراد بالحكم هنا اسناد أمر إلى آخر ويمكن أن يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق بالح فأن أريد الأول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست بأحكام عن الحد أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بأن العالم محدث والنار محرقة وأن أريد الثاني فقوله بالأحكام يكون احترازا عن علم ماسوى خطاب الله تعالى المتعلق إلى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي أي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي أي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما بما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه



فهم الشرعي اما نظري واما  
 عمل فقوله العملية يخرج  
 العلم بالأحكام الشرعية  
 النظرية كالعلم بأن الإجماع  
 حجة وقوله من أدلتها أى  
 العلم الحاصل للشخص  
 الموصوف به من أدلتها  
 الخصوصية بها وهى الأدلة  
 الأربعة وهذا القيد  
 يخرج التقليد لأن المقلد  
 وإن كان قول المجتهد دليلا  
 له لكنه ليس من تلك الأدلة  
 الخصوصية وقوله التفصيلية  
 يخرج الإجمالية كالمقتضى  
 والنافى وقد زاد ابن  
 الحاجب على هذا قوله  
 بالإستدلال ولا شك أنه  
 مكرر ولما عرف الفقه بالعلم  
 بالأحكام الشرعية وجب  
 تعريف الحكم وتعريف  
 الشرعية فقال (والحكم  
 قيل خطاب الله تعالى) هذا  
 التعريف منقول عن  
 الأشعري فقوله خطاب  
 الله تعالى يشمل جميع  
 الخطابات وقوله (المتعلق  
 بأفعال المكلفين) يخرج  
 ما ليس كذلك فبقى في  
 الحد نحو والله خلقكم وما  
 تعملون مع أنه ليس بحكم  
 فقال (بالإقتضاء) أى الطلب  
 وهو ما طلب الفعل جازما  
 كالإيجاب أو غير جازم  
 كالندب وأما طلب الترك  
 جازما كالتحريم أو غير  
 جازم كالكرهية (أو  
 التخيير) أى الإباحة

التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام  
 ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية أنه يتوقف  
 على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما هو  
 المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع (قوله ثم الشرعي) أى المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق  
 بكيفية عمل واما على يتعلق بها فالتمييز بالمعملية لإخراج النظرية ككون الإجماع حجة وهذا إنما يصح  
 على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء (قوله أى العلم الحاصل) قد  
 يتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بالأحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لأنه علم بالأحكام الحاصلة عن أدلتها  
 التفصيلية وإن لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة فدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم بالأحكام إذا الحاصل من  
 الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه إذا أريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول  
 العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وإن كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى  
 علمه المستند إلى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجوب  
 الشيء لو جود المقتضى أو بعدم وجوده لوجود النافي ليس من الفقه (قوله ولا شك أنه مكرر) ذهب  
 ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول  
 عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد والأول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد  
 من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد فحزم بأنه  
 مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فإن قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال إذ لا معنى لذلك  
 إلا أن يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فذكر  
 الاستدلال للتصريح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات (قوله ولما  
 عرف الفقه) المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي  
 المتعارف بين الأصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب إلى أنه تعريف له وأن الشرعي  
 قيد زائد على خطاب الله تعالى وأن كونه تعريفا للحكم الشرعي إنما هو رأى بعض الأشاعرة كل ذلك لعدم  
 تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين  
 والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسى  
 الأزل ومن ذهب إلى أن الكلام لا يسمى في الأزل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو الكلام  
 المقصود منه افهام من هو متبني لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم وإلا لم يوجد حكم  
 أصلا إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع من  
 النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتزيينها وتوغير ذلك بما ليس بفعل المكلف لا يقال  
 إضافة الخطاب إلى الله تعالى تدل على أن لا حكم إلا خطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولى  
 الأمر والسيد لخطابهم أيضا حكم لا نأقول إنما وجبت طاعتهم بإيجاب الله تعالى إليها فلا حكم إلا حكمه تعالى  
 ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه القصص المبيحة لأحوال المكلفين وأفعالهم  
 والأخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع أنها ليست أحكاما فزيد على التعريف قيد  
 يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير أفراد المحدود وهو قولهم بالإقتضاء أو التخيير فإن تعلق الخطاب بالأفعال  
 في القصص والأخبار عن الأعمال ليس تعلق بالإقتضاء أو التخيير إذ معنى التخيير إباحة الفعل وترك المكلف  
 ومعنى الإقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع  
 عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى زيادة قولهم بالإقتضاء أو التخيير

(وقد زاد البعض أو الوضع)  
ليدخل الحكم بالسببية  
والشرطية ونحوهما) اعلم أن  
الخطاب نوعان أما تكليفي وهو  
المتعلق بأفعال المكلفين  
بالاقتضاء أو التخيير وأما  
وضعي وهو الخطاب بأن  
هذا سبب ذلك أو شرطه  
كالدلوك سبب للصلاة  
والطهارة شرط فلما  
ذكر أحد النوعين وهو  
التكليفي وجب ذكر  
النوع الآخر وهو الوضعي  
والبعض لم يذكر الوضعي  
لأنه داخل في الاقتضاء أو  
التخيير لأن المعنى من كون  
الدلوك سببا للصلاة أنه إذا  
وجد الدلوك وجبت الصلاة  
حيث أن الوجوب من باب  
الاقتضاء لكن الحق هو  
الأول لأن المفهوم من  
الحكم الوضعي تعلق شيء  
بشيء آخر والمفهوم من  
الحكم التكليفي ليس هذا  
ولزوم أحدهما للآخر في  
صورة لا يدل على اتحادهما  
نوعا (وبعضهم قد عرف  
الحكم الشرعي بهذا) أي  
بعض المتأخرين من متابعي  
الأشعري قالوا الحكم الشرعي  
خطاب الله تعالى (فالحكم  
على هذا إسناد أمر إلى آخر  
والفقيهاء يطلقونه على ما ثبت  
بالخطاب كالوجوب والحرمة  
بمجازا) بطريق إطلاق اسم  
المصدر على المفعول (كالخلق  
على الخلق) لكن لما شاع

لأن قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب  
بالأفعال في صور النقص من حيث أنها أفعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض) اعترضت  
المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الأول أن الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا  
بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعدما لم تكن حلالا لكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح  
وحرمت بالطلاق الثاني أنه يشتمل على كلمة أو وهو التشكيك والترديد فبينا في التعريف والتحديد الثالث  
أنه غير جامع للأحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة  
عنها والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فأجاب الأشاعرة عن الأول بمنع اتصاف  
الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعدما لم يكن متعلقا ومنع تعليل  
الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث أمارا عليه ومعرفه إذ العمل الشرعية أمارات  
ومعرفات لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح أمارا ومعرفة القديم كالأمر للصانع وعن الثاني بأن أو هنا  
لتقسيم المحدود وتفصيله لأنه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق بالتخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد  
بدون التفصيل وأما الثالث فالترمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال  
بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أي وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأننا لنسلم أن خطاب الوضع حكم  
ونحن لا نسميه حكما وإن اصطلاح غير نا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم  
خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل  
الضمني إذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة أو حرمة الصلاة  
بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب إزالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الأسباب  
والشروط والموانع وذهب المصنف أن الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان تكليفي وضعي فلما ذكر أحدهما  
وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخلا في الاقتضاء أو التخيير أي في التكليفي لأنهما مفهومان  
متغايران ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وأنت خبير بأنه لا توجيه لهذا الكلام  
أصلا أما أولا فلأن الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما وبصطلاح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما  
دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح وأما ثانيا فلأنه يمنع كونه خارجا  
عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملا له فأى ضرره في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم  
العام والخاص على أن قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى أن المفهوم منه  
الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه شرطا له أو سببا أو مانعا (قوله وبعضهم عرف) ذكر في بعض المختصرات  
أن الحكم خطاب الله تعالى إشارة إلى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي  
خطاب الله تعالى فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف  
لأحد من الأشاعرة في أن هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف إذا كان تعريفا للحكم فعني الشرعي ما يتوقف  
على الشرع ليكون قيداً مفيداً مخرجاً لوجوب الإيمان ونحوه وإذا كان تعريفا للحكم الشرعي فعني  
الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع وإلا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل  
وجوب الإيمان مع أن المحدود لا يتناوله حيث أنه أعم من توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) أي على  
تقدير أن يكون خطاب الله الخ تعريف للحكم الشرعي إسناد أمر إلى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل  
المكلف والاسكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من أن الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع  
لما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الإيمان من أنه ليس من الفقه  
قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من

فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) أى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين الفقهاء) ما ثبت بالخطاب (لا هو) أى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضا يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبي) كجواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس (١٥) بمتعلق بأفعال المكلفين مع أنه حكم

فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وإيه قلنا هذا في الإسلام والصلاة لا يصح وأما في غير الإسلام والصلاة فان تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعى ثم أداء الولى حكم آخر مترتب على الأول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الأحكام المتعلقة بأفعاله (فينبغي أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس) إذا خطاب هنا (إلا أن يقال) اعلم أن المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الفجر أى وقت طلوعه فقوله إلا أن يقال هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أى جميع الأوقات إلا وقت قوله في جواب الاشكال (يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا إلا أنه ثبت بالقياس) فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا فاعتبروا) أى من الحد مع أنها حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال إذ المراد بالأفعال المذكورة

الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث أطلق المصدر أعنى الحكم على المفعول أعنى المحكوم به (قوله يرد عليه) إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الأول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا ما أورد في كتب الشافعية وأجيب عنه بوجوه الأول انه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على الوجوب ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الإيجاب والتحریم ونحوهما وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامع الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقة منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجابا وإذا نسب إلى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحریم أخرى وتارة الوجوب والتحریم كافي أصول ابن الحاجب الثانى أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك في كتبهم بأن الأحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أو لا بأنه لا يصح في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعى وأداء الولى حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة إلى الصبي إلا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لا تنفاه التعلق بالأفعال بأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأثى به موقفا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأثور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروم بالصلاة وهم أبناء سبع الثالث أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك أن السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والإجماع أيضا والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة الأحكام الرابع أنه غير شامل للأحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الإيمان أى التصديق ووجوب الاعتبار أى القياس لأن الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح الخامس انه لما أخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بأن المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه وإقائل أن يقول إذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعاً لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على مأمور ومثل كون الإجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء والتخيير لا يقال معنى

أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أى القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) لأنه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (إلا أن يقال نعى بالأفعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعلمية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا فاعتبروا

لأنهما من أفعال القلب (والشرعية ما لا تترك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالأول لا يكون من الفقه بل هو علم الأخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا ما نفع على هذا المذهب وأما عند الأشعرى واتباعه لحسن كل فعل وقبحه شرعى فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقع إضدادهما لا يمدان (١٦) من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا

تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الأشعرى (ولا يزداد عليه) أى على حد الفقه المصطلح (التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لإخراج مثل الصلاة والصوم فأنهما منه وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قل) اعلم أن هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما إذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجودهما فقيها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع لأننا لنسلم أنه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجودهما فقيها لأن المراد بالأحكام ليس بعضها وإن قل فإن الشخص العالم بما ته مسئلة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أو لا يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرحمن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجود الصلاة والصوم من الفقه مع أن العالم بذلك

كون السنة والإجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الإقتضاء الضمني لا نأقول حينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال أن التقييد بالعملية يفيد إخراج مثل جواز الإجماع وجوب القياس وهو حكم شرعى (قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الإيمان ويدخل مثل كون الإجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكما وإنما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لأن التقدير أن الحكم مفسر بخطاب الله تعالى إلى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا أو عند الأشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع إذ لا مجال للعقل في ذلك الأحكام فلو كان خطاب الله تعالى إلى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعى لكان ذكر الشرعى تكرارا ألبتة أى تفسير (قوله فيدخل) يريد أن تعريف الفقه على رأى الأشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أى وجوبهما أو ندهما وقبح البخل والتكبر أى حرمتها أو كراهتهما وما أشبه ذلك لأنها أحكام لا تترك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع أن العلم بها عن علم الأخلاق لا من علم الفقه وأقول وإنما يلزم ذلك لو كانت هذه الأحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والأمر المذكور أخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسبها وقبحها من علم الأخلاق وقد صرح فيما سبق بأنه يزداد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الأخلاق وبأن معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات أى الأخلاق الباطنية والملكات النفسانية علم الأخلاق ومن العمليات علم الفقه فكأنه نسي ما ذكره ثمة أو دهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولا يرد عليه) المصطلح بين الشافعية أن العلم بالأحكام إنما يسمى فقها إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى أن العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعمله المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذرون قيد الاكتساب والاستدلال فالإمام قيد في المحصول الأحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فإنه لا يسمى فقها بمعنى أنه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى أنه لو لم يحتز عنه لزم أن يكون العالم بمجرد وجوبهما فقها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على أن الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الأحكام وإن قل حتى يكون العالم بمسئلة أو مستثنين فقيها بل العالم بما ته مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقها ثم إذا كان اصطلاحهم على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من إخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضاعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم أنه لا يرد بالأحكام)

وحده لا يسمى فقها كالعالم بما ته مسئلة غريبة فإنه من الفقه اسكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لإخراجها اعتراض منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم أنه لا يرد بالأحكام الكل لأن الحوادث لا تكاد تنتهى ولا ضابط يجمع أحكامها ولا يرد كل واحد لوجود لا أدري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الأكثر للجهل به ولا التيهو للكل إذ التيهو البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يرد أنه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لأن العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الأحكام مدة حياتهم كآبى حنيفة رحمه الله تعالى لم يدرك الزهر والخطأ في الإجهاد ولأن حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وأيضا لا يليق في الحدود أن يذكر العلم ويراد به تيهو مخصوص إذ دلالة اللفظ عليه أصلا وإذا عرفت هذا فلا بد أن يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة

اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اطلاق الكل أى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة إلى الكل كالنصف أو الأكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة أما الأول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها باقتضاء دار التكليف إلا أنها الكثرة وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لانكاد تنهاى فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيلا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون أحد فقيها أو أما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لأمرى وأما الثالث فلان الكل مجهول السكينة والجمل بكية الكل يستلزم الجمل بكية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول وأما الرابع فلانه يستلزم أن يكون العالم بمسئلة أو مسلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصحح به هنا بل أشار إليه بلفظ ثم أى بعدما لا يزداد البعض وان قل لا يراد الكل إلى آخره وهنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لكل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لكل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل إذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم المصنف ان معرفة جميع الاحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فقدم تنهاى الحوادث لا ينافى ذلك والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت إليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم إرادة الأول بلاتناهى الحوادث والثاني بثبوت لأدرى ولما أجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط إذ لا يعرف ان أى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه لما خذوا الأسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها وكيفيه الرجوع إليها في معرفة الاحكام رده المصنف بأربعة أوجه يمكن الجواب عنها باننا لنسلم أن عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ في الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقلي أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نسلم أن دلالة لفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الاحكام وإطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على أن المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضا الصناعة لانفس الإدراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونها جنى الإدراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخرج للفقه بحيث تضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض إلا أنه يدل على أنه إذا ظهر نزول الوحي بحكم أو بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها وإذا علم ثلاثة أحكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله مع ملكة الاستنباط) أى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام أو استنباط الاحكام من ادلتها حتى أن العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والأول أوجه (قوله لا المسائل

فلذا قال (بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من أداتها مع ملكة الاستنباط (الصحيح منها) فالمتبر أن يعلم في أى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضى الله عنهم لعمريتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط إلا في زمن رسول الله ﷺ لعدم الاجماع في زمنه

القياسية) أى لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لأنها نتيجة الفقهارة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقهارة عليها لزم الدور فان قيل هذا لما يستقيم في أول القائسين وأما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الأول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه أن يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط أن يعرف أقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الإجماع فان قيل المسائل القياسية بما ظهر نزول الوحي بها إذا القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الأخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها إنما ظهر بالمجتهد السابق لافي الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الأول فلا يشترط له معرفته ويمكن أن يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم هنها أبحاث الأول أن المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لفهوم كلي يتبدل بحسب الأيام والأعصار فيوما يكون علما بجملة من الأحكام ويوما بأكثر وأكثر وهكذا يترادى إلى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم أخذ يترادى بحسب الأعصار وانقضاء الاجامات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والإجماع على خلاف أخبار الآحاد الثاني أن التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الإجماع في زمانه وكأنه أراد أنه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن إجماعا وبه وبما انعقد عليه الإجماع إن كان ومثله في التعريفات بعيد. الثالث أنه يلزم أن يكون العلم بالأحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم إلا أن يقال أنه فقه بالنسبة إلى من أدى إليه اجتهاده إذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة إلى كل مجتهد شيئا آخر. الرابع أنه ان أراد بظهور نزول الوحي لظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثير من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كإرجعوا في كثير من الوقائع إلى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقهائهم وان أراد الظهور على الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والأشغال ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الإشكال والاختلال (قوله لجوابه أولا) مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني ثم ما ورد به النص أو الإجماع أيضا إنما يكون قطعيا إذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا للقطع بأن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد ظنية (قوله وثالثا) هو الذي ذكر في المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقديره أنه لما دلل الإجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح إطلاق العلم على إدراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل التمييز والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظلونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو أنه قد علم كونه مظلونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظلونا للمجتهد على كونه ثابتا في نفس الأمر قطعيا بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير أن المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو ثابت بالنظر إلى الدليل وإن لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعيا لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر إلى الدليل الظني وإن لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل حكم يجب

للمسائل القياسية للدور بل يشترط مله الاستنباط الصحيح هو أن يكون مقرونا بشرائطه وما قيل أن الفقه ظني فلم أطلق العلم عليه لجوابه أولا أنه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا أنها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الإجماع عليه قطعية وثانيا أن العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا أن الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الأحكام صار كأنه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم أنه يجب عليه العمل أو ثبت الحكم بالنظر إلى الدليل وإن لم يثبت في علم الله تعالى

(وَأَصُولُ الْفَقْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ وَإِنْ كَانَ ذَا فِرْعَا لثَلَاثَةً) (١٩) لِمَا ذَكَرَ أَنَّ أَصُولَ الْفَقْهِ مَا يَتَنَبَّهُ عَلَيْهِ

الْعَمَلُ بِهِ قَطْعًا عِلْمًا قَطْعًا أَنَّهُ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِلَامُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَكُلُّ مَا عِلْمٌ قَطْعًا أَنَّهُ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى فَبِهِ مَعْلُومٌ قَطْعًا  
فَكُلُّ مَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ مَعْلُومٌ قَطْعًا فَالْحُكْمُ الْمَظْنُونُ الْمُجْتَهِدُ مَعْلُومٌ قَطْعًا فَالْفَقْهُ عِلْمٌ قَطْعِيٌّ وَالظَّنُّ وَسِيلَةٌ إِلَيْهِ وَحَلُّهُ  
أَنَا لَا نَسْلُمُ أَنَّ كُلَّ حُكْمٍ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ قَطْعًا عِلْمًا قَطْعًا أَنَّهُ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى لَمْ يَجُوزْ أَنْ يَجِبَ الْعَمَلُ قَطْعًا بَيْنَ بَظَنٍّ أَنَّهُ  
حُكْمُ اللَّهِ فَقَوْلُهُ وَالْإِلَامُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ عَيْنُ الزَّعَاوِ وَإِنْ بَنَى ذَلِكَ عَلَى أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَظْنُونٌ الْمُجْتَهِدُ فَهُوَ حُكْمُ اللَّهِ  
تَعَالَى قَطْعًا كَمَا هُوَ أَرَى الْبَعْضُ يَكُونُ ذِكْرُ وَجُوبِ الْعَمَلِ صِنَاعًا لِمَا مَعْنَى لَهُ أَصْلًا (قَوْلُهُ وَأَصُولُ الْفَقْهِ)  
مَا سَبَقَ كَانَ بَيَانُ مَقْهُومِ أَصُولِ الْفَقْهِ وَهَذَا بَيَانٌ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ هَذَا الْمَقْهُومُ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْمُنْهَصَرَةِ بِحُكْمِ  
الِاسْتِقْرَاءِ فِي الْأَرْبَعَةِ وَوَجْهُ ضَبْطِهِ أَنَّ الدَّلِيلَ الشَّرْعِيَّ أَمَا وَحْدِي أَوْ غَيْرُهُ الْوَحْدِي إِنْ كَانَ مَتَلَوًّا فَالْكِتَابُ وَالْإِلَامُ  
فَالسُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْدِي إِنْ كَانَ قَوْلُ كُلِّ الْأَمَةِ فِي عَصْرِهَا لِإِجْمَاعٍ وَإِلَا فَا لْقِيَاسُ أَوْ أَنَّ الدَّلِيلَ أَمَا أَنْ يَصِلَ مِنَ الرَّسُولِ  
عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوَّلًا وَالْأَوَّلُ أَنْ تَعْلُقَ بِنَظْمِهِ الْأَعْجَازَ فَالْكِتَابُ وَالْإِلَامُ وَالسُّنَّةُ وَالثَّانِي أَنْ اشْتَرَطَ عَصْمَةَ مَنْ صَدَرَ  
عَنْهُ فَالْإِجْمَاعُ وَإِلَا فَا لْقِيَاسُ وَأَمَّا شَرِيعَةٌ مِنْ قَبْلِنَاوِ التَّعَامُلِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ وَنَحْوُ ذَلِكَ فَارْجِعْ إِلَى الْأَرْبَعَةِ وَكَذَا  
الْمَعْقُولُ نَوْعٌ اسْتَدْلَالٌ بِأَحْدَاوِ الْإِفْلَادِ خِلَافَ الرَّأْيِ فِي اثْبَاتِ الْأَحْكَامِ وَمَا جَعَلَهُ بَعْضُهُمْ نَوْعًا خَامِسًا مِنَ الْأَدَلَّةِ  
وَسَبَّاهُ اسْتَدْلَالٌ لِحَاصِلِهِ يَرْجِعُ إِلَى التَّمَسُّكِ بِمَعْقُولِ النَّصِّ أَوِ الْإِجْمَاعِ صَرَحَ بِذَلِكَ فِي الْأَحْكَامِ ثَمَّ الثَّلَاثَةُ الْأَوَّلُ  
أَصُولٌ مُطْلَقَةٌ لِكُونِهَا أَدَلَّةٌ مُسْتَقْلَةٌ مُثَبَّتَةٌ لِلْحُكْمِ وَالْقِيَاسُ أَصْلٌ مِنْ وَجْهِ لَا اسْتِنَادَ الْحُكْمُ إِلَيْهِ ظَاهِرٌ أَدُونِ وَجْهِ  
لِكُونِهِ فَعَالِ الثَّلَاثَةِ لَا يَتَنَبَّهُ عَلَى عِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ مِنْ مَوَارِدِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ فَالْحُكْمُ بِالتَّحْقِيقِ مُسْتَنْدٍ  
إِلَيْهَا وَآثَرُ الْقِيَاسِ فِي إِظْهَارِ الْحُكْمِ وَتَغْيِيرِ وَصْفِهِ مِنَ الْخُصُوصِ إِلَى الْعُمُومِ وَمِنْ هُنَا يَقَالُ أَصُولُ الْفَقْهِ ثَلَاثَةٌ  
الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ وَاعْتَرَضَ بِوُجُوهِ الْأَوَّلِ  
أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْأَصْلِ الْمَطْلُوقِ إِلَّا مَا يَتَنَبَّهُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ سَوَاءٌ كَانَ فِرْعَا شَيْءٌ آخَرٌ أَوْ لَمْ يَكُنْ وَلِهَذَا صَحَّ إِطْلَاقُهُ عَلَى الْآبِ  
وَإِنْ كَانَ فِرْعَا الثَّانِي أَنَّ السَّبَبَ الْقَرِيبَ لِلشَّيْءِ مَعَ أَنَّهُ مُسَبَّبٌ عَنِ الْبَعِيدِ أَوَّلِيَّ إِطْلَاقِ اسْمِ السَّبَبِ عَلَيْهِ مِنَ  
الْبَعِيدِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْبُوبًا عَنْ شَيْءٍ آخَرَ الثَّلَاثُ أَنَّ أَوَّلِيَّةَ بَعْضِ الْأَقْسَامِ فِي مَعْنَى الْقِسْمِ لَازِمَةٌ فِي كُلِّ قِسْمَةٍ فَيَلْزَمُ  
أَنْ يَفْرَدَ الْقِسْمَ الضَّعِيفَ يَقَالُ مِثْلًا السَّكْرَةُ قِسْمًا اسْمُ وَفَعْلٍ وَالْقِسْمُ الثَّلَاثُ هُوَ الْحَرْفُ الرَّابِعُ أَنْ تَغْيِيرَ  
الْحُكْمَ مِنَ الْخُصُوصِ إِلَى الْعُمُومِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِتَقْدِيرِهِ فِي صُورَةٍ أُخْرَى وَهُوَ مَعْنَى الْإِصَالَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْخَامِسُ أَنَّ  
الْإِجْمَاعَ أَيْضًا يَفْتَقِرُ إِلَى السَّنَدِ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَكُونَ أَصْلًا مُطْلَقًا وَالْجَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ أَنَا لَا نَدْعِي أَنْ لَعْدَمِ الْفِرْعَةِ  
دَخَلَ فِي مَقْهُومِ الْأَصْلِ بَلْ أَنَّ الْأَصْلَ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ وَأَنَّ الْأَصْلَ الَّذِي يَسْتَقِلُّ فِي مَعْنَى الْإِصَالَةِ وَابْتِنَاءُ الْفِرْعِ  
عَلَيْهِ كَالْكِتَابِ مِثْلًا أَقْوَى مِنَ الْأَصْلِ الَّذِي يَتَنَبَّهُ فِي ذَلِكَ الْمَعْنَى عَلَى شَيْءٍ آخَرَ بِحَيْثُ يَكُونُ فِرْعُهُ فِي الْحَقِيقَةِ  
مُبْتَنِيًا عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ كَالْقِيَاسِ وَالْإِصَالَةِ غَيْرِ دَاخِلٍ فِي الْأَصْلِ الْمَطْلُوقِ بِمَعْنَى الْكَمَالِ فِي الْإِصَالَةِ وَهَذَا بَيْنَ  
وَأَمَّا الْآبُ فَإِنَّمَا يَتَنَبَّهُ عَلَى أَيْبِهِ فِي الْوُجُودِ لَا فِي الْآبُوتِ وَالْإِصَالَةُ لِلْوُلُودِ فَلَا يَكُونُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي شَيْءٍ وَعَنْ الثَّانِي  
أَنَّ السَّبَبَ الْقَرِيبَ هُوَ الْمُؤَثِّرُ فِي فِرْعِهِ وَالْمَفْضِيُّ إِلَيْهِ وَآثَرُ الْبَعِيدِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْوَاسِطَةِ الَّتِي هِيَ السَّبَبُ الْقَرِيبُ  
لَا فِي فِرْعِهِ فَالْضَّرُورَةُ يَكُونُ أَوَّلِيَّ وَأَقْوَى مِنَ الْبَعِيدِ فِي مَعْنَى السَّبَبِيَّةِ وَالْإِصَالَةِ لِذَلِكَ الْفِرْعُ وَفِي مَا نَحْنُ فِيهِ  
الْقِيَاسُ لَيْسَ بِمُثَبَّتٍ لِحُكْمِ الْفِرْعِ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا لِيَكُونَ أَوَّلِيَّ بِالْإِصَالَةِ بَلْ هُوَ مَظْهَرٌ لَا اسْتِنَادَ حُكْمِ  
الْفِرْعِ إِلَى النَّصِّ أَوِ الْإِجْمَاعِ وَعَنْ الثَّلَاثِ أَنَا لَا نَسْلُمُ لَزُومَ أَوَّلِيَّةَ بَعْضِ الْأَقْسَامِ فِي كُلِّ تَقْسِيمٍ وَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ  
ذَلِكَ فِي تَقْسِيمِ الْمَاهِيَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ إِلَى أَنْوَاعِهَا وَأَفْرَادِهَا كَتَقْسِيمِ الْحَيَوَانِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ وَلَوْ سَلِمَ لَزُومُ  
ذَلِكَ فِي كُلِّ قِسْمَةٍ فَلَا نَسْلُمُ لَزُومَ الْإِشَارَةِ إِلَى ذَلِكَ وَالتَّنْبِيهِ عَلَيْهِ غَايَةٌ مَا فِي الْبَابِ أَنَّهُ يَجُوزُ عَنْ الرَّابِعِ أَنَّهُ إِنْ أَرَادَ  
بِالتَّقْدِيرِ التَّقْرِيرَ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ حَتَّى يَكُونَ الْقِيَاسُ هُوَ الَّذِي يَقَرَّرُ الْحُكْمَ وَيُثَبِّتُهُ فِي صُورَةِ الْفِرْعِ فَلَا نَسْلُمُ  
امْتِنَاعَ التَّغْيِيرِ بَدْوَهُ وَإِنْ أَرَادَ التَّقْرِيرَ بِحَسَبِ عِلْمِنَا فَهُوَ لَا يَقْتَضِي اسْتِنَادَ الْحُكْمِ حَقِيقَةً إِلَى الْقِيَاسِ لِيَكُونَ  
أَصْلًا لَهُ كَامِلًا عَنْ الْخَامِسِ بَعْدَ تَسْلِيمِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يَمَاجِجُاجُ إِلَى السَّنَدِ فِي تَحْقِيقِهِ لَا فِي نَفْسِ الدَّلَالَةِ

النَّصِّ وَرَدَّ فِي أَمْهَاتِ النِّسَاءِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ الْوُطْءِ وَلَمَّا عَرَفَ أَصُولُ الْفَقْهِ بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَلَا أَنْ يَعْرِفَهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَقَبٌ لِمَعْنَى خُصُوصٍ يَقُولُ



(وعلل أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق) أي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه توصلا قريبا وإنما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادئ كالعربية والسكلام وإنما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فإنه وإن اشتمل على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه إلزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الإشارة والمقدمة ونحوهما لتبتي (٢٠) عليها النسبكت الخلافية (ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون إحدى مقدمتي

الدليل على مسائل الفقه) أي إذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الأول فكبرى الشكل الأول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت وإذا استدلت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم أنه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها المذكورة في مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي المذكورة في مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما

على الحكم فإن المستدل به لا يفتر إلى ملاحظة السند والاتفات إليه بخلاف القياس فإن الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الإجماع يثبت أمرا إذا دعي ما يثبت السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فإنه لا يفيد زيادة بل ربما يورثه نقصا نابا أن يكون حكم الأصل قطعيًا وحكمه ظني (قوله وعلى الفقه) بعدما تقرر أن أصول الفقه لقب للعلم بخصوص الحاجة إلى إضافة العلم إليه إلا أن يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الأراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن إطلاق التوصل إلى الفقه إذ في البعيد يتوصل إلى الواسطة ومنها إلى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والسكلام لأنها من مبادئ أصول الفقه والتوصل بها إلى الفقه ليس بقريب إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة اللفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد السكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة وجوب صدقهما ليتوصل بذلك إلى الفقه والتحقيق في هذا المقام أن الإنسان لم يخلق عبثًا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعمال حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الإحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين وعمولانها أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الأدلة والأحكام وعمومها فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأحكام راجعة إلى الوجوب والتدب والحرمة والكره والاباح وتأملا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا من غير نظر إلى تفاصيلها إلا على طريق المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبظوها ودونوها وأضافوا إليها من اللواحق والتميمات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسما العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الإجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقاتل أن يشيع كون قواعده بما يتوصل به إلى الفقه توصلا قريبا بل إنما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط أو مذاقته ونسبته إلى الفقه وغيره على السوية فإن الجدل إنما يجيب يحفظ وضعا وأما معترض يهدم وضعا إلا أن الفقهاء أكثر وافيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم أن له اختصاصا بالفقه (قوله ونعني بالقضايا الكلية) أعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث إفادته الحكم أخبارا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة ومن حيث أنه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى أضغرو محمولا أكبر والدليل يتألف لأعماله من

دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكأنه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملزمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمن ثم اعم أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم إذا كان مشتملا على شرائط تدكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو أو راجح



ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد حتى لو خالف إجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أو ملازمة إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقلنا يتوصل بها إليه الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد فإن المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها إلى الفقه فإن المتوصل إلى الفقه ليس إلا المجتهد فإن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا المذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد أن يقال إنه يعم المجتهد والمقلد والأدلة الأربعة إنما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لأنه أدى إليه رأى أبي حنيفة رحمه الله وكل ما أدى إليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الأصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه ولا يقال إلى الفقه (٢١) لأن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة

وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فإن تحقيق المقلد أن يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقيقة رأى ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا إنما هو بالنظر إلى الدليل وأما بالنظر إلى المدلول فإن القضية المذكورة إنما يمكن إثباتها كلية إذا عرف أنواع الحكم وأن أى نوع من الأحكام يثبت بأى نوع من الأدلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فإن هذا الحكم لا يمكن إثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فإن الأحكام تختلف

مقدمتين تشتمل إحداها على الأصغر وتسمى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمى الكبرى وكلتاها مشتملت على أمر متكرر فيهما يسمى الأوسط أو وسطا ما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا إذا قلنا الحج واجب لأنه أمور الشارع وكل ما هو أمور الشارع فهو واجب فالهـج الأصغر والواجب الأكبر والمأمور الأوسط وقلنا الحج أمور للشارع هي الصغرى وقلنا وكل ما هو أمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الأول فالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية إلى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة إلى الفعل هو معنى التوصل بها إلى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والأحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه (قوله) ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد) يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الآراء ليحترز به عن مخالفة الإجماع أما إذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقه فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه (قوله) ولا يبعد أن يقال الظاهر أنه بعيد لم يذهب إليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث عنه إنما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من أصول الفقه (قوله) ولا يقال إلى الفقه لأن المقلد يتوصل بقواعده إلى مسائل الفقه لا إلى الفقه الذي هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربعة لأن عليه بها ليس عن أدلتها الأربعة (قوله) يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام) يعني عن أحوالها على حذف المضاف إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه إلا أن حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم (قوله) فوضع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء

باختلاف أفعال المكلفين فإن العقوبات لا يمكن إثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الأهلية والعوارض التي تعرض على الأهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضا لاختلف الأحكام باختلاف المحكوم عليه بالنظر إلى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على إثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا هذا الحكم ثابت لأنه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كذا وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا هو معنى التوصل القريب المذكور وإذا علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كذا وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم أنه يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية

لأحكام الكلّيتين من حيث أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الأحكام فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي إثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة ( فيبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها ) الفاء في قوله فيبحث متعلق بمحذ هذا العلم أي إذا كان حداً أصول الفقه هذا يجب أن يبحث فيه عن أحوال الأدلة والأحكام ومتعلقاتها والمراد بالأحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الأدلة والضمير في قوله بها يرجع إلى الأدلة وما يتعلق بها هو الأدلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وأدلة المقلد والمستفتى وأيضا ما يتعلق بالأدلة الأربعة ماله مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم أن العوارض الذاتية للأدلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للأحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في حقوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد أو أمثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه ثلاثياً أو رباعياً قديماً أو حادثاً أو غيرهما فالقسم الأول ( ٢٢ ) يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع أوصافاً وقيوداً لموضوع

تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعاً لتلك القضايا كقولنا العام يجب الحكم قطعاً وقد يقع محمولاً فيها نحو التكررة في موضوع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضاً الأول ما يكون مبحوثاً عنه وهو كون الحكم ثابتاً بالأدلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقاً بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالأول يكون محمولاً في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني أوصافاً وقيوداً

الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بأن يلحق الشيء لذاته كالإدراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيواناً والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعاً وعلى أنواعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب وعلى أعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع وعلى أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات الاعراض الذاتية للأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت أحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الأدلة للأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة فإن قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول إثبات الإجماع والقياس للأحكام ويجعلون منها إثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفقرة إلى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصول لثبوتها في الكلام وشهرته بين الأناس بخلاف الإجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينما كالقراءة الشاذة وخبر الواحد ( قوله وأما الثالث ) يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثاً عنها في هذا العلم ولا دخل لها في حقوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للأدلة والعوارض التي للأحكام وذلك كالإمكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة أو مبنية إلى غير ذلك مما لا دخل له في الإثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الأصول وهذا كما أن التجار ينظرون في الخشب من جهة صلابته ورخاؤه وتورقته وغلظه وأوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة إمكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك ( قوله إن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة ) لأن الدلائل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في فن الأصول ( قوله ) كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات ) لأنه يبحث عن أحوال التصور من حيث أنه حد أو رسم

لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعاً وقد يقع محمولاً كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس وبخبر زكاة الصبي عبادة وأما الثالث من كلا القسمين بمعزل عن هذا العلم وعن مسائله ( ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة وهو الحكم وعما يتعلق به ) الضمير المحرور في قوله ويلحق به راجع إلى البحث المدلول في قوله فيبحث عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به وهو المحكوم عليه واعلم أن قوله ويلحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط وإنما يبحث عن الأحكام على أنه من لواحق هذا العلم فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أريد به العلم بالأدلة من حيث أنها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث أنها موصولة إلى تصور وتصديق فمظم مسائل المنطق راجع إلى أحوال الموصول وإن كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن أحوال التمهيد الموصول إليه كاليبحث عن الماهيات أنها قابلة لأحد فهذا البحث يذكر

فيوصل

على طريق التسمية فكذلك انا وفي بعض كتب الأصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوتها بالأدلة الأربعة ثبوت علمنا به بتلك الأدلة وإن اريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوتها ببعض الأدلة الأربعة صحيح وبالبعض لا كالمقياس مثلاً لأن القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظنا بالوجوب كما قيل أن القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالإثبات (٢٣) إثبات غلبة الظن وإن نوشر في ذلك

بأن اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معاً فنقول نريد في الجميع إثبات العلم لنا وغلبة الظن لنا واعلم أني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل أردت أن أسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغنى المحصل عنها وإن كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا أن العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان وعن الأدوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه أن المبحوث عنه في العلم إن كان إضافة شيء إلى آخر كما في أصول الفقه يبحث عن إثبات الأدلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن إيصال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين وبهذه عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وإن لم يكن المبحوث عنه بالإضافة لا يكون موضوع العلم اتحاداً للمعلومات أي المسائل

فيوصل إلى تصور ومن حيث أنه جنس أو فصل أو خاصة فيركب منها حد أو رسم وعن أحوال التصديق من حيث أنه حجة توصل إلى تصديق ومن حيث أنه قضية أو عكس قضية أو نقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحث راجعة إلى الإيصال وما لدخل في الإيصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل إليه بأنه أن كان بسيطاً لا يحد وإن كان مركباً من الجنس والفصل يحد وإن كان له خاصة لازمة بينه وبين رسمه والا فلا ويمكن أن يجعل ذلك راجعاً إلى البحث عن أحوال التصور من حيث أنه الموصل بأن يقال معناه أن الحد يوصل إلى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الأحكام إلى أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام بل إنما يحتاج إلى تصور ما لا يمكن من إثباتها ونقيضها لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام لا نأرجعها للأدلة بالتعميم إلى الأربعة والأحكام إلى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام أجمالاً فوجدنا بعضها راجعة إلى أحوال الأدلة وبعضها إلى أحوال الأحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه فجعل أحدهما من المقاصد الآخر من الواجبات تحكم غاية ما في الباب أن مباحث الأدلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الإصالة والاستقلال (قوله فان اريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لأن الأدلة الشرعية معارف وأمارات ولو سلم أنها أدلة حقيقية فلا معنى للدليل إلا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفاءه غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الإدراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الأدلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر إلى ذلك آخر الأمر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وإن جعلنا الحكم حادثاً على ما يشعر به كلامه (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أو ردها مخالفاً لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول أن إطلاق القول بمجواز تعدد الموضوع وإن كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق أن المبحوث عنه في العلم إما أن يكون إضافة بين الشيئين أو لا وعلى الاول إما أن تكون العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه بعضها ناشئة عن أحد المضافين وبعضها ناشئة عن المضاف الآخر أو لا فإن كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الأصول عن إثبات الأدلة للأحكام والأحوال التي لها مدخل في ذلك بعضها ناشئة عن الدليل كالعوم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الأدلة والأحكام جميعاً وأما إذا لم يكن المبحوث عنه إضافة كافي الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك أو كان إضافة لكن لا دخل للأحوال الناشئة عن أحد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن إيصال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق ولا دخل لأحوال التصور والتصديق الموصل إليه في ذلك على ما قرره المصنف فموضوعه العلم لا يكون إلا واحداً لأن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل المورج لاختلاف العلم ضرورة أن العلم إنما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه أن اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب اختلاف العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وإن اريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر

يمكن المبحوث عنه بالإضافة لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو باتحاد المعلومات أي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وإن اريد بالعلم واحداً موقع الاصطلاح على أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتباره على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذ على أن الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما أوردوا من النظم وهو بدن الإنسان والأدوية فجوابه أن البحث في الأدوية إنما هو من حيث أن بدن الإنسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الإنسان

ومنها أنه قديذ كراحيثية  
أحدهما أن الشيء مع تلك  
الحيثية موضوع كما يقال  
الموجود من حيث أنه  
موجود موضوع للعلم الإلهي  
فبيحث فيه عن الأعراض  
الذاتية التي تلحقه من  
حيث أنه موجود كالوحدة  
والكثرة ونحوهما ولا يبحث  
فيه عن تلك الحيثية لأن  
الموضوع ما يبحث عن  
أعراضه لا ما يبحث عنه  
أو عن أجزائه وثانيهما أن  
الحيثية تكون بيانا للأعراض  
الذاتية المبحوث عنها فإنه  
يمكن أن يكون للشيء  
أعراض ذاتية متنوعة وإنما  
يبحث في علم عن نوع منها  
فالحيثية بيان ذلك النوع  
فقولهم موضوع الطب بدن  
الإنسان من حيث أنه يصح  
ويمرض وموضوع الهيئة  
أجسام العالم من حيث أن لها  
شكلا يراد به المعنى الثاني  
للاول [وفي الطب يبحث  
عن الصحة والمرض وفي  
الهيئة عن الشكل فلو كان  
المراد هو الأول يجب أن  
يبحث في الطب والهيئة عن  
أعراض لاحقة لأجل  
الحيثيتين ولا يبحث عن  
الحيثيتين والواقع خلاف  
ذلك ومنها أن المشهور أن  
الشيء الواحد لا يكون  
موضوعا للعلمين أقول هذا  
غير ممتنع بل واقع فإن  
الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة في كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرناه

الموضوعات يوجب ذلك وإنما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بأن الأشياء  
الكثيرة إنما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح  
والجسم التعليمي للهندسة فإنها تتشارك في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القلر الذات أو في عرضي كبدن  
الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية والأركان والأمزجة وغير ذلك إذا جعلت موضوعات الطب فإنها  
تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم أنهم لم يملوا رعاية معنى يوجب الوحدة  
وأن ليس لأحد أن يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار أنه فيما أورد  
من المثاليين مناقض نفسه لأن موضوع الأصول ثم أشياء كثيرة إذ محمولات مسا ئله ليست أعراضا ذاتية  
لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والإجماع والقياس على الإنفراد أو التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا  
التصور والتصديق في المنطق (قوله ومنها أنه قديذ كراحيثية) المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في  
الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للسكان لستعبر  
لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث أنه موجود أي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة  
في الموضوع قد لا تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الإلهي الباحث عن أحوال  
الموجودات المجردة هو الموجود من حيث أنه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من  
حيث أنه موجود لا من حيث أنه جوهري أو عرضي أو جسمي أو مجرد وذلك كالعلمية والمعلولية والوجوب  
والإمكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود إذ لا معنى لإبانتها للوجود وقد  
تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض  
وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الأعراض المبحوث عنها  
في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف إلى أن الحيثية في القسم الأول جزء من الموضوع  
وفي الثاني بيان للأعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم إذ لو كانت جزءا من الموضوع كافي القسم الأول لما  
ضح أن يبحث عنها في العلم وتعمل من محمولات مسا ئله إذ لا يبحث في العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه  
الذاتية ولقائل أن يقول لا نسلم أنها في الأول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى أن البحث  
يكون عن الأعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا جعلنا الحيثية في القسم الثاني  
أيضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف  
لم يكن البحث عنها في العلم بمبحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلين في موضوع  
واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الإشكال المشهور وهو أنه يجب أن لا تكون الحيثية من الأعراض  
المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه  
ضرورة أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وأن يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض  
لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن  
والمشهور في جوابه أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك  
وهذا ليس من الأعراض والمبحوث عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث  
في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر  
إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون  
لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة (قوله ومنها أن المشهور) المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم  
المتخلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك  
خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وأدعى جوازه بل وقوعه أما الجواز فلا نه يصح أن يكون لشيء

واحد أعراض ذاتية متنوعة أى مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر  
فيمتاز العلان بالأعراض المبحوث عنها وان اتحاد الموضوع وذلك لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب  
المعلومات أعنى المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف  
باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع وتختلف  
باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن  
يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر  
علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متميزين في المحمول وأما الوقوع فلأنهم جعلوا أجسام العالم  
وهى البسائط موضوع علم الهيئته من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية  
فيهما بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها لأجزاء الموضوع والإلا ما وقع البحث عنها في العلين فوضع كل  
منهما أجسام العالم على الإطلاق إلا أن البحث في الهيئته عن أشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعهما فبما علان  
مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه أحوال الأجسام  
التي هى أركان العالم وهى السموات وما فيها والعناصر الأربعة وطبائعهما وحركاتها ومواقعها وتعريف  
الحكمة في صنعها وتنفيذها وهو من أقسام العلم الطبيعى الباحث عن أحوال الأجسام من حيث التغير  
وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الأحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض  
له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو على ولا يخفى أن الحيثية في الطبيعى مبحوث عنها وقد صرح بأنها قيد  
للعروض وههنا نظر إما أولا فلأن هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع وأخرى  
بياننا للبحوث عنها وقد عرفت ما فيه إنا ما نيا فأنهم لما حاولوا معرفة أحوال الأعيان الموجودات وضعوا  
الحقائق أنواعا وأجناسا وبمخواتها أحاطوا به من أعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في  
كونها بحثا عن أحوال ذلك الموضوع وإن اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد  
بالتدوين والتسمية وجوز والكل أحد أن يضيف إليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع فإن المعتبر في  
العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الإنسانية من الأعراض الذاتية للموضوع فلما عني للعلم الواحد  
إلا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فنبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمييز العلوم إلا أن  
هذا ينظر في أحوال شيء وذلك في أحوال شيء آخر معاير له بالذات أو بالاعتبار بأن يؤخذ في أحد العلين  
مطلقا وفي الآخر بالبرهان مقيدا أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الأحوال مجهولة مطلوبة  
والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمييز وإما ثالثا فلأنه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على  
أعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف  
من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر إلى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها  
فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء  
(قوله وإنما قلنا) استدلال على ثبوت الأعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بأن الواحد الحقيقي الذى  
لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وإن كان بعضها حقيقة كالقدرة وبعضها إضافيا  
كالخلق وبعضها سلبيا كالنجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة  
ضرورة أنه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزاء له ولا لمباين لا متنازع احتياج الواحد الحقيقي  
في صفاته إلى أمره مفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضا وحينئذ إما أن يكون لحقوق كل منها لصفة أخرى  
فيلزم التسلسل في المبادئ أعنى الصفات التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال لبرهان المذكور في  
الكلام أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر

ولما قلنا ان الشيء الواحد  
يكون له أعراض متنوعة  
فان الواحد الحقيقي يوصف  
بصفات كثيرة ولا يضرب  
أن يكون بعضها حقيقية  
وبعضها إضافية وبعضها  
سلبية ولا شيء منها يلحقه  
لجزئه لعدم الجزاء له  
فلحوق بعضها لا بد أن  
يكون لذاته قطعاً للتسلسل  
في المبدأ فاحق البعض  
الآخر إن كان لذاته فهو  
المطلوب وإن كان لغيره  
تتكلم في ذلك الغير حتى  
ينتهي إلى ذاته قطعاً  
للتسلسل في المبدأ

ولا يلزم استكمالها من غيره إذا ثبت ذلك يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون مبرزهما بحسب الأعراض المبحوث عنها وذلك لأن اتحاد العلمين واختلافهما (٢٦) بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما أن المسائل

تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة إلى موضوع العلم كذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محولاتها وهي راجعة إلى تلك الأعراض وأن أريد أن الاصطلاح جرى بأن الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فينتد لا مشاحة في ذلك على أن قولهم أن موضوع الهيئة هي أجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي هي أجسام العالم من حيث لها طبيعية قول بأن موضوعها واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لأن الهيئة فهما بيان المبحوث عنه لأنها جزء الموضوع والإلزام أن لا يبحث فهما عن هاتين الحيتين بل عما يلحقهما هاتين الحيتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم فنضع الكتاب على قسمين القسم الأول في الأدلة الشرعية وهي على أربعة أركان الركن الأول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الإلهية والتبوية والقراءة الشاذة وقد أورد ابن

فهو ما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مبرزة المأمربل يكون صفة من صفاته ولا بد أن ينتهي إلى ما يكون لحوقه لذاته ولا يلزم التسلسل في المبادئ فإن قيل يجوز أن ينتهي إلى العرض الذاتي الأول فلا يلزم تعدد الأعراض الذاتية ولو سلم فالإلزام تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الأول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لاحالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات إنما هو باختلاف المحل (قوله) ولأنه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق أي وإن كان لغيره فهو باطل لأنه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لأنه بوجوب النقصان في ذاته والاحتياج في كالاته وفيه نظر لأنه أن أريد الاستكمال بالأمر المنفصل فظاهرا أنه غير لازم لجواز أن يكون لحوق البعض الآخر لصفته وأن أريد أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات إلى البعض بوجوب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والإرادة ويمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب أعني إثبات عرض ذاتي آخر (قوله فنضع) تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب أن البحث في هذا الفن إنما هو عن أحوال الأدلة والأحكام فنضع الكتاب أي مقاصده على قسمين والافبحث التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع أنه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الأول مرتب على أربعة أركان في الأدلة الأربعة الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس تقديم بالذات والشرف وأما بابا الترجيح والاجتهاد فكأنه جعلهما تامة وتذيلا لركن القياس (قوله الركن الأول في الكتاب) وهو في اللغة اسم للكتاب غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلماذا جعل تفسيره حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلا متواترا بلا شبهة على أن القرآن هو تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييزه عما يشبهه به لأن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولأن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وإن كان صحيحا في اللغة والمشايخ وإن كانوا لا يناقشون في ذلك إلا أنه لا وجه لحل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا زلة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث أنه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والعجاز لأن الكتاب بقوله النقل ليس من اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتاب بقوله الانزال والنقل لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم إنما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة إليهم من أبن اللوازم البينة أو وضحا دلالة على المقصود بخلاف الأعجاز فإنه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء إذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذ من قوله تعالى فاتوا بسورة من

الحاجب أن هذا التعريف دوري لأنه عرف القرآن بما نقل في المصنف فان سئل ما المصنف فلا بد أن يقال الذي مثله كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي (ولا دور لأن المصنف معلوم) أي في العرف فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن

مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الإحترار بذلك عن جميع ما عدا القرآن لأن سائر الكتب السماوية وغيرها والأحاديث الإلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لأنه اسم لهذا المعهود المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل إلينا بطريق التواتر بل بطريق الأحاد كما اختص بمصحف أبي رضى الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه ولا حاجة إلى ذكر الإنزال والإعجاز ولا إلى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة للحصول المقصود بدونها وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين أنها ليست من القرآن إلا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وإن قولهم بلا شبهة إحترار عنها إلا أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير إنكار من السلف وعدم جواز الصلاة بها إنما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد التبرك والتميم كما إذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل إنما هو لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال ومثل هذا يمنع التكفير فإن قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تسكيرها في أوائل السور لأنها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فإنه بعد ذلك نديقا أو مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الأصولي يكون المراد بما نقل إلينا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض إلا أنه إن أبقى على عموميه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وإن خصص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أنه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لأنه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للبعنى الكل فلابد عليه شيء إلا أنه لا يناسب غرض الأصولي فإن قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فإن قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كون حقيقة في البعض كما أنه حقيقة في الكل أنه موضوع للبعض خاصة كما أنه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع نارة للكل خاصة ونارة لما يعم الكل والبعض أعنى الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء (قوله فإن إتمام الجواب موقوف على هذا) يعنى إن جعل التعريف المذكور تفسير اللفظ الكتاب أو القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب أو الكلام الأزل يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف أو الإشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدوران جعل تعريفا لماهية الكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة أنه لا معنى له إلا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور إنما يلزم إذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لأننا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من أنهما إسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر أن تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لأنه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بأنه ليس تعريفا لماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن إشارة إلى أنه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وإنما يلزم الدوران لو أريد تعريف ماهية القرآن إشارة إلى أن ماهية

ثم أردت تحقيقا في هذا  
الموضع ليعلم أن هذا التعريف  
أى نوع من أنواع التعريفات  
فإن إتمام الجواب موقوف  
على هذا فقلت (وليس هذا  
تعريف ماهية الكتاب



قيل أى المعنيين تريد فقال  
 ما نقل البنا الخ أى تريد  
 المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور  
 وإنما يلزم الدور أن أريد  
 تعريف ماهية القرآن لأنه  
 لو عرف ماهية القرآن  
 بالمشكوب فى المصحف فلا  
 بد من معرفة ماهية المصحف  
 فلا يكفى حينئذ معرفة  
 المصحف ببعض الوجوه  
 كالإشارة ونحوها ثم معرفة  
 ماهية المصحف موقوفة  
 على معرفة ماهية القرآن ثم  
 أراد أن يبين أن القرآن  
 ليس قابلاً للحد بقوله (على  
 أن الشخصى لا يحد) فإن  
 الحد هو القول المعروف للشيء  
 المشتمل على أجزائه وهذا  
 لا يفيد معرفة الشخصيات  
 بل لا بد من الإشارة أو نحوها  
 إلى مشخصاتها لتحصل  
 المعرفة إذا عرفت هذا  
 فاعلم أن القرآن لما نزل به  
 جبرائيل صلوات الله عليه  
 فقد وجد مشخصاً كان  
 القرآن عبارة عن ذلك  
 المشخص لا يقبل الحد  
 لكونه شخصياً وإن لم يكن  
 عبارة عن ذلك المشخص

بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيباً خاصاً سواء يقرأ جبرائيل أو زيد أو عمرو على أن الحق هذا فقولنا على أن تنشخص لشخصي لا يجعله تأويلان أحدهما نالنا نغنى أن القرآن شخصي بل عنينا أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيباً خاصاً فإنه لا يقبل لحد كما أن الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يجعل دليلاً على أن القرآن لا يحد إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة أمام معرفة الشخصي فظاهر وأما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله إلى آخره وتأتيها نالنا نقول لا مشاحة في الاصطلاح فنغنى بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فإن الأعراض تنتهي بمشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد



ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها (٢٩) لا بحسب محلها بأن يقرأها زيد وعمرو

فنحننا بالشخصي هذا  
والشخصي هذا المعنى لا يقبل  
الحد فإذا سئل عن القرآن  
فانه لا يعرف أصلاً إلا بأن  
يقال هو هذا التركيب  
الخصوص فيقرأ من أوله  
إلى آخره فان معرفته لا يمكن  
إلا بهذا الطريق وقد عرف  
ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام  
المنزل للعجز بسورة منه  
فان حاول تعريف الماهية  
يلزم الدور أيضاً لأنه إن قيل  
ما السورة فلا بد أن يقال  
بعض من القرآن أو نحو  
ذلك فيلزم الدور وإن لم  
يحاول تعريف الماهية بل  
التشخيص ويعني بالسورة  
هذا المهور المتعارف كما  
عنينا بالمصحف لا يرد  
الإشكال عليه ولا علينا  
(ونورد أبحاثه) أي أبحاث  
الكتاب (في باين الأول  
في إفادته المعنى) اعلم أن  
الفرض إفادته الحكم  
الشرعي لكن إفادته  
الحكم الشرعي موقوفة  
على إفادته المعنى فلا بد من  
البحث في إفادته المعنى  
فبيحث في هذا الباب عن  
الخاص والعام والمشارك  
والحقيقة والمجاز وغيرها  
من حيث أنها تفيد المعنى  
(والثاني في إفادته الحكم  
الشرعي) فبيحث في  
الامر من حيث أنه  
يوجب الوجوب وفي  
النهى من حيث أنه يوجب

تشخيص بمحاله فتعدد تعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فانه اسم لذلك المؤلف  
الخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما وإذا تحققت هذا فالعلوم أيضاً من هذا القبيل مثلاً  
النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء عليها زيد أو عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير  
المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو أن القرآن ليس اسماً للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة  
يكون لقوله على أن الشخص لا يحدأ ويلان أحدهما أن الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لأنه لا يمكن  
معرفته إلا بالإشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من  
أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما أن يكون اصطلاحاً على تسمية مثل هذا المؤلف  
الذي لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصياً ويحكم بأنه لا يقبل الحد لا متناوع معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه  
والقراءة من أوله إلى آخره ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التبيين فهو يمكن بأن يقال القرآن  
هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواتراً كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنّفه جلال الله في تفسير  
القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلام إعراباً وبناءً (قوله فان الاعراض تنتهي) أي تبلغ بواسطة  
المشخصات حداً لا يمكن تعددها إلا بتعدد المحال كقول امرئ القيس، فقامت من ذكرى حبيب ومنزل،  
إلى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف الخصوص من الحروف والكلمات والآيات والهيئة  
الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حداً لا يمكن تعدده إلا بتعدد الالفاظ حتى إذا انضاف إليه تشخيص الالفاظ  
أيضا يصير شخصياً حقيقياً لا يتعدد أصلاً فالمصنف اصطلاحاً على تسمية مثل هذا المؤلف شخصياً قبل أن  
ينضاف إليه تشخيص المحل ويصير شخصياً حقيقياً (قوله وقد عرف ابن الحاجب) ظاهر تعريفه للمجموع  
الشخصي دون المفهوم الكلي إلا أن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم  
الدور ممنوع لأننا لنسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقفاً  
من كلام منزل قرأنا كان أو غيره بدليل سور الإنجيل والزبور ولهذا احتاج إلى قوله بسورة منه  
أي من ذلك الكلام المنزل فافهم (قوله ونورد أبحاثه) أي بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بإفادة المعاني  
وإثبات الأحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالأبحاث المتعلقة بإفادة المعاني ماله مزيد  
تعلق بإفادة الأحكام ولم يبين في علم العربية مستوى كالتخصص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا  
كالإعراب والبناء والتعريف والتذكير وغير ذلك من مباحث العربية وإن تعلقت بإفادة المعاني لا يقال  
المراد ما يتعلق بإفادة الكتاب المعنى وهذه نعم الكتاب وغيره لأننا نقول وكذلك المباحث الموردة  
في الباب الأول بل الثاني أيضاً ولهذا قيل كان حقها أن تؤخر عن الكتاب والسنة إلا أن نظم  
الكتاب لما كان متواتراً محفوظاً كانت مباحث النظم به أليق وألصق فذكر عقيب (قوله لما كان  
القرآن) يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بدله من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه  
فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني  
وإن كان باعتبار دلالة عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والأفوه الرابع وجعل نحر الإسلام  
هذه الأقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الأقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الأول ما هو صفة  
لفظ وأما الأقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة وبالذلالة  
وبالاقضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة والثابت بالذلالة وبالاقضاء وتارة الوقوف بعبارة النص  
وإشارته ودلالته واقضائه ثم ذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصوداً أو غير مقصود  
والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطاً لصحته فذهب بعضهم إلى أن أقسام التقسيم الرابع  
أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم إلى أن الدلالة والاقضاء أقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف

الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي، (الباب الأول لما كان القرآن نظماً دالاً على المعنى قسم اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربع تقسيمات)

بأن الجميع أقسام اللفظ بالنسبة إلى المعنى أخذاً بالحاصل وميلاً إلى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال  
 بطريق العبارة والإشارة والدالة والاقتضاء وعدم الالتفات إلى العبارات واختلافها من دأب المشايخ  
 وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم  
 والمعنى جميعاً وأرادوا أنه النظم الدال على المعنى للقطع بأن كونه عربياً مكتوباً في المصاحف منقولا باتواتر  
 صفة اللفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الإعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة  
 إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى فإنه إذا قصدت تأدية المعاني بالتركيب حدثت أغراض مختلفة تقتضي اعتبار  
 كفيات وخصوصيات في النظم فإن روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغاً وإذا بلغ في ذلك  
 حداً يتمتع معارضته صار معجزاً فالإعجاز صفة النظم باعتبار إفادته المعنى لصفة النظم والمعنى وقد يقال أن  
 معنى القرآن نفسه أيضاً معجز لأن الإطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل أن تفسير الفاتحة أو قارئ العلم  
 والجواب أن هذا أيضاً من إعجاز النظم لأنه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم  
 هو النظم والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن  
 القرآن عنده اسم للمعنى خاصة (قوله المراد بالنظم هنا اللفظ) لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب  
 الألفاظ مرتبة للمعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا تنوالياً في النطق وضم بعضها إلى بعض  
 كيفما اتفق أو هو الألفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في، قفا نيك من ذكرى حبيب، نيك قفا من حبيب  
 ذكرى كان لفظاً لا نظاماً لا نأقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم إلى الخاص والعام والمشارك  
 ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير الهم إلا أن يقال المراد باقسام النظم الأقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة  
 لمفرداته والألفاظ الواقعة فيه لصفة للنظم نفسه إذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفاً  
 هو اللفظ دون النظم فإن قيل كأن اللفظ يطلق على الرمي فكذلك النظم على الشعر فينبغي أن يحترز عن إطلاقه  
 قلنا النظم حقيقة في جمع الأواظ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأوثر  
 النظم رعاية للأدب وإشارة إلى تشبيه الكلمات بالدرر (قوله بل اعتبر المعنى) لأن مبنى النظم على التوسعة والمعنى  
 هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة فرخص في إسقاط لزوم النظم ورخصة الإسقاط لا تختص بالمعذر وذلك  
 فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للبعث أو قيل من غير اختلال  
 النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها اتفاقاً وقيل من غير تعدد إلا أن كان مجنونا فإيدأى أو زنديقا  
 فيقتل وأما الكلام في أن ركن الشيء كيف لا يكون لازماً فسيجيء. فأقول إن كان المعنى قرآناً يلزم عدم  
 اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد أعنى المنقول بين دفتي المصاحف تواتراً عليه وإن لم يكن  
 قرآناً يلزم عدم فريضة قراءة القرآن في الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لجعل  
 النظم مرعياً منقولا في المصاحف تقدير أو إن لم يكن تحقيقاً أو حمل قوله تعالى فاقروه وما ينسر من  
 القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فإن قيل فعلى الأول يلزم في الآية الجمع  
 بين الحقيقة والمجاز وهذا يجوز إذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز أن  
 تراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص نظراً إلى أن المعتبر هو المعنى على ما سبق  
 (قوله بغير العربية) إشارة إلى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير  
 (قوله حتى لو قرأ آية) إشارة إلى أنه لا يجوز الاعتقاد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب  
 والحائض بل للمتطهر أيضاً فإن قيل المتأخرون على أنه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير  
 المتطهر من مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضاً فلا يصح قوله خاصة قلنا نبي كلامه  
 على رأى المتقدمين فإنه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الأمر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعنى

المراد بالنظم هنا اللفظ إلا أن  
 في إطلاق اللفظ على القرآن  
 نوع سوء أدب لأن اللفظ  
 في الأصل إسقاط شيء من  
 النعم فلذا اختار النظم  
 مقام اللفظ وقد روى  
 عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم  
 يجعل النظم ركناً لازماً في  
 حق جواز الصلاة خاصة  
 بل اعتبر المعنى فقط حتى  
 لو قرأ بغير العربية في  
 الصلاة من غير عذر جازت  
 الصلاة عنده وإنما قال  
 خاصة لأنه جملته لازم في غير  
 جواز الصلاة كقراءة الجنب  
 والحائض حتى لو قرأ آية  
 من القرآن بالفارسية  
 يجوز لأنه ليس بقرآن  
 لعدم النظم

لكن الأصح أنه رجع

عن هذا القول أي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة فلذلك أورد هذا القول في المتن بل قلت إن القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا إن القرآن هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة ( باعتبار وضعه له ) هذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع إلى الخاص والعام والمشارك كإسائى وهذا ما قاله نحر الإسلام رحمه الله الأول في وجوه النظم صيغة واحدة ( ثم باعتبار استعماله فيه ) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال أنه مستعمل في الموضوع له أو في غيره كما يجيئ ( ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومرااتبهما ) وهذا ما قاله نحر الإسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وإنما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما أوردته نحر الإسلام لأن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ( ثم في كيفية دلالة عليه ) وهذا ما قاله نحر الإسلام والرابع في وجوه الوقوف على أحكام النظم

المعنى ( قوله لكن الأصح أنه رجع ) إلى قولهما على ما روى نوح بن أبي مريم عنه قال نحر الإسلام لأن ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهر حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الإسلام أبو اليسر هذه مسألة مشككة إذ لا يتضح لأحد ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف ( قوله باعتبار وضعه ) بيان للتقسيمات الأربع إجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لأن السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفائه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهر كان أو خفيا ونحر الإسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظر إلى أن التصريف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمشارك والمؤول لأنه إن دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام وإن دل على معان متعددة فإن ترجيح البعض على الباقي فهو المؤول وإلا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وأدرج الجمع المنكرو بالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لأنه إن استعمال في موضوعه حقيقة وإلا فجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وإن استترفت كناية وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنه إن ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل كان ظهور معناه مجر د صيغته فهو الظاهر وإلا فهو النص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه فاما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإلا فإن كان البيان مرجو فيه فهو الجميل وإلا فهو المتشابه وبالتقسيم الرابع إلى الدال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لأنه إن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقا لعبارة وإلا فاشارة وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه فالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء إلا أن هذا وجه الضبط فإن قلت من حق الأقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الأقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة إلى المعرب والمبنى وتارة إلى المعرفة والكرة مع أن كلا منهما ما معرب أو مبنى على أنه لو جعل الجمع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحشيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الأول فإن لفظ العين مثلا عام من حيث أنه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشارك من حيث أنه وضع للباصرة وغيره هاو كذا التقسيم الثاني ( قوله وهذا ما قال ) عبر نحر الإسلام عن التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم صيغة واحدة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والأقرب ما ذكره المصنف وهو أنه عبارة عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوه حروفه بقرينة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بأزاء المعنى المخصوص عين هيئته بأزاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فعبير بذكر ههنا عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان أي في طرق استعماله من أنه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجاز أو في طريق جريان النظم في بيان المعنى وإظهاره من أنه بطريق الوضع فيكون صريحا أو بطريق الاستدراك فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم أي في طرق إظهار المعنى ومرااتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد

والمعاني أي معرفة طرق إعلال المسامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما (قوله التقسيم الأول) اللفظ الموضوع إما أن يكون وضعه لكثير أو لواحد أو الأول إما أن يكون وضعه لكثير بوضع كثير أو لا فإن كان بوضع كثير فهو المشترك وإلا فإما أن يكون الكثير محصوراً في عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لا فإن لم يكن محصوراً فإن كان اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام وإلا فهو الجمع المشترك ونحوه وإن كان محصوراً في عدد معين فهو من أقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو نوعي أو جنسي أيضاً من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للأسماء التي وضعت أو لا للمعاني الجنسية ثم نقلت إلى المعاني العملية لمناسبة أو لا لمناسبة بل لجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعية اصطلاحاً في المعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض ، والعام لفظ وضع وضعاً واحداً الكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والأقرب أن يقال هذا القيد للتحقيق والإيضاح لأن المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيبيح ، فإن قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول كافي صيغ الجموع وأسمائها مثل الرجال والقوم أو سبيل البديل كما في مثل من دخل دارى أو لا فله كذا والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البديل قلنا حينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فإنها تستغرق كل فرد على سبيل البديل فإن قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا الواسع فأنما يصلح جواباً عن النكرة المفردة دون الجمع المنكرف أنه يستغرق الآحاد على سبيل البديل عند القائلين بعدم عمومها أيضاً والمراد بالوضع الكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لا أمر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئياً من جزئياته أو جزءاً من أجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد فإن قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمر ورجل وفرس أيضاً لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء قلنا المعتبر هو الأجزاء المنفكة في الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فإن قيل النكرة المنفية عام ولو توضع للكثير قلنا الوضع أعم من الشخصي والنوعي وقد ثبتت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لأنني العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقلياً ضرورياً بمعنى أن انتفاء فرد منهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجازاً والتعريف للعام الحقيقي لأننا نقول لا نسلم أنها مجاز كيف لم تستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد منهم وقد صرح المحققون من شارحي أصول ابن الحاجب بأنها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصار في عدد معين وإلا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعبد بالنظر إليه لا نا نقول حينئذ يكون لفظ السموات موضوعاً للكثير محصور ولفظ ألف موضوعاً للكثير غير محصور والأمر بالعكس ضرورة أن الأول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لأن الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة أن لفظ المائة مثلاً إنما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لا نا نقول أراد بالصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته أو الكل لأجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة

(التقسيم الأول) أي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ أن وضعه للكثير وضعاً متعددًا مشترك) كالعين مثلاً وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (أو وضعاً واحداً) أي وضعه للكثير وضعاً واحداً (والكثير غير محصور فعام أن استغرق جميع ما يصلح له وإلا لجمع مشترك ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً الكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع الكثير كزيد وعمر وغير محصور يخرج أسماء العدد فإن المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً للكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكرف نحو رأيت رجالاً وهذا معنى

قوله وإلا لجمع منكر أى

وإن لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة على أنه غير عام فإن هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فإن من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئي (وإن كان) أى الكثير (محصوراً) كالعدد والثنية (أو وضع للواحد خاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد أو باعتبار النوع كرجل و فرس (ثم المشترك ان ترجع بعض معانيه بالرأى يسمى مؤولاً) أصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشارك والمؤول وإن لم أورد المؤول فى القسمة لأنه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الأقسام التى تحصل منه وهو هذا (وأيضاً الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فلم والا فاسم جنس

أو تضمننا وهذا الاعتبار صار صيغ الجوع وأسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة إلى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناول له لذلك بحسب الدلالة (قوله وإلا لجمع منكر) المعتبر في العام عند نفي الإسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار أمر يترك فيه سواء وجد الاستغراق أم لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقة أو لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عندهم يقول بعدم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله وإلا لجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفى الدار رجالا إلا أن هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره يلزم أن يكون واسطة جمعاً منكر أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله فى قوله وإن لم يستغرق لجمع منكر ونحوه وفساده بين (قوله أو باعتبار النوع كرجل و فرس) إشارة إلى أن النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعاً مطلقاً كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظراً إلى اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوّة والإمامة والشهادة فى الحد والقصاص ونحو ذلك (قوله ثم المشترك) ذكر نفي الإسلام وغيره أن أقسام النظم صيغ ولغة أربعة الخاصة والعام والمشارك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى وأورد عليه أن المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأى كما ذكر فى الميزان أن الحمل والمشكل والخفى والمشارك إذا لحقها البيان بدليل قطعى يسمى مفسراً وإذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولاً وأجيب عن الأول بأن ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لأنه الذى من أقسام النظم صيغة ولغة وعن الثانى بأن غالب الرأى معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد أو القياس أو التأمل فى الصيغة كما فى ثلاثة قروء ومعنى كونه من أقسام النظم صيغة ولغة أن الحكم بعد التأويل مضاف إلى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأى التأمل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالإشراك والترجح بالإجتهاد والتأمل فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من أقسام النظم ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلامها على سبيل البدل فإذا حمل على أحدها بالنظر فى الصيغة أى اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة أى وضعها بخلاف ما إذا حمل عليه بقطعى فانه يكون تفسيره لا تأويل أو بقياس أو خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النظم صيغة ولغة وكذا إذا لم يكن مشتركاً بل خفياً أو مجعلاً أو مشكلاً فازيل خفاؤه بقطعى أو ظنى (قوله وأيضاً الاسم الظاهر) قيد بذلك لأن المضمحل خارج عن الأقسام وكذا اسم الإشارة فكأنه أراد ما ليس بمضمحل ولا اسم إشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قوله ما دل على ذات مهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات إذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو المفتاح مع المفعول إذ التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعول والفاعل ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق إلا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لأن التعبير عما يقوم به المعنى إنما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالفاعل والفعول والمستفعل والمفعول ونحو ذلك فليس معنى الأبيض والافضل مثلاً هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخير مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الإخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعول وان منع ذلك تمنع خروج اسم

وهما إمامستان أو لاشئ كل من الصفة واسم الجنس ان أريد المسمى بلا قيد فطلق أو معه فقيد أو أشخاصه كلها أقسام أو بعضها معينا فمهور أو منكر فذكره فهي (٣٤) ما وضع لشيء لا بعينه عند الإطلاق للسامع والمعرفة ما وضع أمين عند الإطلاق

له) أي للسامع وإنما قلت عند الإطلاق إذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وإنما قلت للسامع لأنه إذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل متعينا للتكلم فلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الأقسام وعلم أن المطلق من أقسام الخاص لأن المطلق وضع للواحد النوعي واعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الأقسام أن يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فإن بعض الأقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قواني جرت العيون فن حيث أن العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث أن العيون شاملة لأفراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فلم أنه لا تنافي بين العام والمشارك لكن بين العام والخاص تناف إذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر

المكان والآلة للقطع بأن القول بأن معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بأبعد من القول بأن الأبيض معناه الأبيض مع الفعل والمدرج معناه الدرجة مع المفعول (قوله وهما) أي العلم واسم الجنس إمامستان كحاتم ومقتل ولا يصح التثنية بنحو ضارب لأنه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس أولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا في أصل المعنى والتركيب فترد أحدهما للآخر فالمرود مشتق والمرود إليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الأصول وترتيبها فتجمله دال على معنى يناسب معناه فالأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الأصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير (قوله ان أريد منه المسمى بلا قيد فطلق) مشعر بأن المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بأن المراد بقوله تعالى فتحرير ربة مؤمنة تحرير فرد من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض (قوله فهي ما وضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المهور الذهنى أو رد تعريف المعرفة والنكرة على ما يشتمل الأقسام كلها (قوله عند الإطلاق للسامع) قيدان للتعين وعدمه والأحسن في تعريفهما ما قيل أن المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الإطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى لأنه إذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا إلا أنه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم أنه يجب الخ) يريد أن تمايز الأقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتناهيان كالوضع الكثير للعين الكثير ووضع واحد لأفراد معنى واحد كلفظ العيون فإنه عام من حيث أنه وضع وضعا واحدا لأفراد العين الجارية ومشترك من حيث أنه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتناهيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصة باعتبار الحيثيتين لأن الحيثيتين متناهيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من أن النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة ومن وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبين أقسامه والكلام بعدم وضع نظر (قوله فصل) لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم وأورد ستة فصول للأحكام المتعلقة بالأقسام الأول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في ألفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق أن الخاص لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعا واحدا أو مشرنا إلى أن مثل لفظ المائة أيضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس إلا أن المصنف جمعه قسما له نظر إلى اشتغال معناه على أجزاء متفقة فاحتاج في التعريف إلى كلمة أو وذكر غير الإسلام رحمه الله أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الأفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الأفراد فليل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحتراز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الأفراد عن العام ولم يخرج التثنية لأنه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الأفراد وقد تم التعريف بهذا إلا أنه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والتنوع وقوة خصوصه بحيث لا شراكة في مفهومه أصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات

هذا في البواقي فإنه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا ، ( فصل الخاص من حيث هو خاص ) أي - بخلاف من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارقة عن إرادة الحقيقة مثلا

(يوجب الحكم) فإذا قلنا زيد عالم فريد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد (قطعا) وسيجيء أنه يراد بالقطع معنيان والمراد ههنا المعنى (٣٥) الأعم وهو أن لا يكون له احتمال

ناشئ. عن دليل لا أن لا يكون له احتمال أصلا (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القراء على الطهر وإلا فإن احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وإن لم يحتسب تجب ثلاثة وبعض اعلم أن القراء لفظ مشترك وضع الحيض ووضع الطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء المراد من القراء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لأنه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه إن لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة أطهار وبعض وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض (على أن بعض الطهر ليس بطهر والإسكان الثالث كذلك) جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم أنه إذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضنا بل

بخلاف العموم فإنه لا يجري في المعاني وهذا وهم إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعددا واعتراض أيضا بأنه إذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب أن يورد كلمة أو دون الواو ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه أن المراد هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لأحد القسمين على أن الواو قد تستعمل بمعنى أو وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي الممين المشخص (قوله يوجب الحكم) أي يثبت إسنادا مرأى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم أن زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على أن الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالأحكام لم يبعد فإن قيل الموجب للحكم هو الكلام لازيدا وعالم قلنا كما نه أراد أن له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعا وبقينا لما أريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثه قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لأجل ما أريد به من تعلق وجوب التربص به (قوله قطعا) أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث أن القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الأعم (قوله في قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتفريعات على أن موجب الخاص قطعي تقرير الأول أن القراء إن حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة أما بالنقصان من مدلولها إن اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق وأما بالزيادة إن لم يمتد وهو ظاهر فإن قيل كلاهما جائزان أما النقصان فكيف في إطلاق الأشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القراء على الحيض فيما إذا طلقها في الحيض فإنه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أجيب عن الأول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة وعن الثاني بآ أنه وجب تكميل الحيضة الأولى بالرابعة فوجبت يتامها ضرورة أن الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في الأمانة فإنها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرآن ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة أطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأق له مثل ذلك وأيضا الطاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لأنه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الأحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو إجماع أو كأن قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر إشارة إلى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو أن لا نسلم أنه إذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضنا بل الواجب بالشرع لا يكون إلا الأطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لأنه لا يقول بوجوب ثلاثة أطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما إذا طلقها في الحيض (قوله على أن بعض الطهر) جواب سؤال مقدر توجهه أن لا نسلم أنه إذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضنا لا ثلاثة وإنما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو بمنوع بل هو اسم للتقليل والكثير حتى يطلق على طهر

الواجب ثلاثة لأن بعض الطهر طهران الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه أن بعض الطهر ليس بطهر لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق فيمكن في الثالث بعض طهر فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الإجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا



تقبل له الفاء لفظ خاص  
للتعقيب وقد عقب الطلاق  
بالافتداء فان لم يقع الطلاق  
بعد الخلع كما هو مذهب  
الشافعي رحمه الله تعالى  
يبطل موجب الخاص  
تحقيقه أنه تعالى ذكر  
الطلاق المعقب للرجعة  
مرتين ثم ذكر افتداء المرأة  
وفي تخصيص فعلها هنا تقرير  
فعل الزوج على ما سبق وهو  
الطلاق فقد بين نوعيه بغير  
مال وبمالا كما يقول الشافعي  
رحمه الله تعالى أن الافتداء  
فسخ فان ذلك زيادة  
على الكتاب ثم قال فان  
طلقها أي بعدا لمرتين سواء  
كانتا بمال أو بغيره ففي  
اتصال الفاء بأول الكلام  
وانفصاله عن الأقرب  
فساد التركيب (اعلم أن  
الشافعي رحمه الله تعالى يصل  
قوله تعالى فان طلقها بقوله  
تعالى الطلاق مرتان ويجعل  
ذكر الخلع وهو قوله تعالى  
ولا يحل لكم أن تأخذوا إلى  
قوله تعالى فأولئك هم  
الظالمون معترضا ولم يجعل  
الخلع طلاقا بل فسخا ولا يصر  
الأولان مع الخلع ثلاثة  
فيصير قوله فان طلقها رابعا  
وقال المختلعة لا يلحقها صريح  
الطلاق فان قوله فان طلقها  
متصل بأول الكلام  
ووجه تمسكنا مذكور في  
المتن مشروحا

ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم أن الطهر إن كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن  
المتن وإن لم يكن لزوم انقضاء العدة بطهر واحد بل ناقل ضرورة اشتباهه على ثلاثة أطهار وأكثر باعتبار الساعات  
وعلى ما ذكره المصنف أنه إذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الأول والثالث في صحة الإطلاق على البعض  
فيلزم انقضاء العدة بمضى شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضاءه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة  
مستمرة لا يدخل تحت العدد إلا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الأمور المستمرة مثل القيام والعمود فانها  
لا تصنف باسماء الأعداد إلا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم  
كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وإنما يلزم ذلك إن لو كان كل بعض منه طهرا  
واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الأول والثالث بل الفرق ظاهر لأن البعض من الأول قد انقطع بالحيض  
فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فإنه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الأمور  
المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على إبتداء فانه كما لا يتصف أول النهار بكونه يوما واحدا  
فكذلك آخره فان جاز إطلاق الطهر الواحد على البعض من الأول بمجرد الإبتداء إلى انتهاء إلى الحيض جاز إطلاقه  
على البعض من الثالث بمجرد الإبتداء من الحيض وإن امتنع هذا امتنع ذلك وإن ادعى جواز الأول دون  
الثاني لم يكن بد من البيان (قوله وقوله تعالى فان طلقها) ذكره غير الإسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص  
أن الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان إلى قوله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به وإن الطلاق  
بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها إلا أن يكون الأول من هذا الباب غير ظاهر فلنذا اقتصر  
المصنف على الثاني مشيرا في أثناء تحقيقه إلى الأول وتحقيقه إن الله تعالى ذكر للطلاق المعقب للرجعة  
مرتين مرة بقوله والمطلقات يترصن إلى قوله وبعوثهن أحق بردهن مرة بقوله الطلاق مرتان فامسك  
بمعروف أي التطبيق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظر إلى ظاهر عبارة  
المصنف وليس بمستقيم لأن قوله والمطلقات يترصن إلى آخره بيان لجوب العدة وقوله الطلاق مرتان  
كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدد ترتيب لا يقتضي  
تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب أن قوله مرتين قيد للطلاق لا ذكره أي أنه تعالى  
ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان أي ثنتان يدل قوله ثم قال طلقها أي بعد المراتين  
فانه صريح في أنه أراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم أي علمتم أو ظننتم أيها الحكم  
أن لا يقيم أي الزوجان حدود الله أي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أي فلا ثم على الرجل فيما أخذوا على  
المرأة فيما اقتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوجية على ما سبق وهو الطلاق  
لأنه تعالى لما جمعهما في قوله أن لا يقيمًا ثم خص جانب المرأة مع أنها لا تتخلص بالافتداء إلا بفعل الزوج  
كان يينا بطريق الضرورة أن فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوع  
الطلاق أعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالنصريح بأن فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة  
طلاق لا فسخ كما ذهب إليه الشافعي فيما روى عنه وإن كان الصحيح من مذهبه أنه طلاق لا فسخ ولا يلزم ترك  
العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه غير الإسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص  
والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المراتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على  
مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الأقرب إلى  
الآ بعد مع توسط الكلام الأجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل  
عليه كلام المصنف أيضا حيث قال فان طلقها أي بعد المراتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد إنما هو  
على تقدير أن يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا وأردف في بيان الخلع غير منصوف إلى



(وقوله تعالى ان تبغوا

بأموالكم الباء لفظ خاص  
يوجب الإصاق فلا ينفك  
الابتغاء) أى الطلب (وهو  
العقد الصحيح عن المال  
أصلا فيجب بنفس العقد)  
بخلاف الفاسد فإن المهر  
لا يجب بنفس العقد إذا  
كان فاسدا (خلاف للشافعي)  
والخلاف هنا في مسألة  
المفوضة أى التى تكحت  
بلامهر أو تكحت على أن  
لامهر لها لا يجب المهر عند  
الشافعي رحمه الله عند الموت  
وأكثرهم على وجوب  
المهر إذا دخل بها وعندنا  
يجب كالمهر المثل إذا دخل  
بها أو مات أحدهما وقوله  
تعالى قد علمنا ما فرضنا  
عليهم خص فرض المهر أى  
تقديره بالشارع فيكون  
أدناه مقدرا خلافا له لأن  
قوله فرضنا معناه قدرنا  
وتقدير الشارع لما أن يمنع  
الزيادة أو يمنع النقصان  
والأول متنفذ لأن الأعلى  
غير مقدر في المهر لإجماع  
فتعين الثاني فيكون الأدنى  
مقدرا ولما لم يبين ذلك  
المفروض قدرناه بطريق  
الرأى والقياس بشئ هو  
معتبر شرعا في مثل هذا  
الباب أى كونه عوضا  
لبعض أعضاء الإنسان  
وهو عشرة دراهم فإنه  
يتعلق بها وجوب قطع اليد  
وعند الشافعي رحمه الله

الطائفتين المذكورتين وأما على ما ذهب إليه المصنف وعامة المفسرون دل عليه سياق النظم وهو أن الافتداء  
منصرف إلى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم أن تأخذوا في الطلقتين شيئا إن لم يخاف أن لا يقيما حدود الله  
فإن خافا ذلك فلا شئ في الأخذ والافتداء فلا فساد لأن اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء  
لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فإن طلقها بعد الطلقتين اللتين كلناهما أو أحدهما خلع وافتداء  
وبهذا يدفع اشكالان الأول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فإن  
خفتم أن لا يقيما الآية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فإن طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك  
لأن الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل أنه على  
تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان أحدهما أن لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو  
الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لأن الخلع طلاق بائن وثانيهما أن لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق  
وأنه يلحقه الصريح لأن المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الأول بأن كونهم رجعا إنما هو على  
تقدير عدم الأخذ وعن الثاني بأن الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بأن الطلاق على مال أعم  
من الخلع لأنه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر إذ لم يقع نزاع الخصم إلا في أن ما يكون  
بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في أنه طلاق وأنه يلحقه صريح الطلاق فإن قيل  
الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والالزام من إثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب  
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله  
تعالى فإن طلقها قلنا لو سلم فبالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب  
الترتيب في الحكم لا نأقول الفاء للترتيب في الوجود ولا لالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف  
واعلم أن هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح بإحسان إشارة إلى ترك الرجعة وأما إذا كان إشارة إلى الطلقة  
الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام فلا بد أن يكون قوله تعالى فإن طلقها بيانا لحكم التسريح على  
معنى أنه إذا ثبت أنه لا بد بعد الطلقتين من الإمساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة فإن أثر  
التسريح فلا تحول له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع  
(قوله ان تبغوا) مفعول له أى بين لكم ما يحل بما يحرم إرادة أن تبغوا النساء بالعمور ويجوز أن يكون بدلا  
عن ما وراءكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالإجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد  
الصحيح ألا يجب المهر بنفس العقد الفاسد إجماعا بل يترأى إلى الوطء (قوله الباء لفظ خاص) يعنى أنه  
حقيقة في الإصاق مجاز في غيره ترجيحها للجواز على الاشتراط (قوله والخلاف هنا في مسألة المفوضة)  
من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمال في النكاح بلا مهر أو على أن لامر لها لكن المفوضة  
التي تكحت نفسها بلا مهر لا تصلح عملا للخلاف لأن نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من  
المفوضة هى التي أذنت لوليها أن يزوجه من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقد يروى  
المفوضة بفتح الواو على أن الولي زوجها بلا مهر وكذا الأمة إذا زوجها سيدها بلا مهر (قوله قد علمنا  
ما فرضنا) المشهور أن الفرض حقيقة في القطع والإيجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين  
في الأزواج والإماء من النفقة والكسوة والمهر بقربة تعديته بعلى وعطف ما ملكت إيمانهم على  
الأزواج مع أن الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الأصوليون إلى أن الفرض لفظ خاص  
حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أى قدرها أو تفرضوا هن فريضة  
تقدروا وفرضناها أى قدرناها ومنه الفرائض للسهم المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى  
لتضمن معنى الإيجاب وقوله وما ملكت إيمانهم معنا وما فرضنا عليهم فيما ملكت إيمانهم على أن

تعالى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد أورد نثر الإسلام

الفرض ههنا بمعنى الإيجاب ولما كان هذا مخالفاً لتصريح الأئمة بأنه حقيقة في القطع لغة وفي الإيجاب شرعاً عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصاً في أن مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه إلا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الإيجاب (قوله) وهما مسئلتان الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعى أباً حنيفة محتجاً بأن قياماً ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الأولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتاً لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية من المحرمات كما في الصوم تنتهى حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الأصلية فوطء الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من طلاقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثاً اثبتت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث إذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور لغاية الشئ قبل وجود أصله في القول بأنه يهدم ما دون الثلاث أيضاً كما هو مذهب أبى حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثانى مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوق جعل الذوق غاية لعدم العود فإذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل بقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثانى محلاً لى مثبتاً للحل ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثانى متمماً للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لفظ القطع خاص بالابانة عن الشئ من غير دلالة ابطال العصمة في القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبى حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خاصاً فيجب أن تكون الجنائية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجنائية إلى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقاً بما لا قيمة له كالعصير إذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سواء أوجوباً بأعرضاً عنها مخافة التطويل (قوله فصل) حكم العام عند عامة الاشاعة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبلى الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع التوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعاً وقيناً عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظناً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بجبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها بحمل واخرى ببيان انه مشترك أما الاول فلان أعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ولأنه يؤكد بكل واجمع بما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتجج إليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجحلاً وأما الثانى فلانه يطلق على الواحد والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون مشتركاً بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لا اختلاف أعداد الجمع فيكون دليلاً آخر على الاجمال ويحتمل أن يكون عطفاً على قوله لانه مجمل فيكون دليلاً على مذهب أهل التوقف والجواب عن الاول أنه يحتمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثانى ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيساً لا تأكيداً صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجع على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير على أن كون الجمع مجازاً في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة

رحمه الله تعالى في هذا الفصل مسائل أخر أوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكليّة مخافة التطويل وهما مسئلتان الهدم والقطع مع الضمان (فصل) حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع) فإن جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية له فإنه إذا قال لزيد على أفلس يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون مجحلاً ( وانه يؤكد بكل وأجمع ولو كان مستغرقاً لما احتجج إلى ذلك ولأنه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس منه نعيم بن السعود أو اعرابي آخر والناس الثانى أهل مكة ( وعند البعض يثبت الأدنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره )

لأنه المتيقن فانه إذا قال لفلان على دراهم تحب ثلاثة باتفاق يديننا وبينكم لمكننا نقول إنما ثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فيثبت أخص الخصوص (وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل) نحو جاء في القوم يوجب الحكم وهو نسبة الجعي إلى كل أفراد تناو لها القوم (لأن العموم معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه) فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطيب قد وضع الألفاظ لها (وقد قال رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطأ بملك اليمين أحلتها آية وهي قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم) فانها تدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطء أولا (وحرمتها آية وهي أن تجمعوا بين

(٣٩)

بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء بملك اليمين (فالمحرم راجح) كما يأتي في فصل التعارض أن المحرم راجح على الميسر (وابن مسعود رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى وأولات الأحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل) اختلف على وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في حامل توفى عنها زوجها فقال على رضي الله تعالى عنه تعتد بأبعد الأجلين توفيقا بين الآيتين إحداهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا والآخرى في سورة النساء القصص وهي قوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه من شاء

والمراد بالجمع هنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان وأعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام المقبل بيد الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لعين بن مسعود الأشجعي عشرين الإبل على أن يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود أن الناس أي أهل مكة قد جمعوا أي الجيش لكم أي لقتالكم (قوله لأنه المتيقن) استدلل على المذهب الثاني بأنه لا يجوز إخلاء اللفظ من المعنى الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لأنه إن أريد الأقل فهو عين المراد وإن أريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك إذ ربما كان المراد هو البعض والجواب أنه إثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح ولا يخفى أن التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الأقل في جمع الكثرة أيضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح به في دليل الإجماع (قوله لأن العموم معنى مقصود) استدلل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع أما المعقول فلأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر وتمس الحاجة إلى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الألفاظ لظهورها والحاجة إلى التعبير عنها فقوله فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لأن المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك ونحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالإضافة كرائحة المسك على أن هذا اثبات الوضع بالقياس وأما الإجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير تكبير فان قيل فهم ذلك بالقرآن قلنا فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرآن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتها) أي الجمع بينهما وطأ آية أخرى هي قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين عطفها على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لأن الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض إلى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين أولى فاعترض بأن هذا حينئذ لا يعارض النص الميسر لأنه بطريق العبارة وأجيب بأنه قد خصت من الميسر الأمة المجوسية والاخت من الرضاة وأخت المنكحة فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وإن كان بطريق الدلالة فأشار المصنف إلى أن تحريم الاختين وطأ بملك اليمين ثبت أيضا بالعبارة لأن قوله تعالى وإن تجمعوا في معنى مصدر معرف بالإضافة واللام أي جمعكم أو الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح أو في الوطء بملك اليمين (قوله في مقدار ما تناوله الآيتان) لأن أولات الأحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي أزواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الأحمال باعتبار إيجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار إيجاب عدة غير الحامل بأربعة أشهر وعشرا لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق أن القائلين بأن العام يوجب الحكم فيما يتناولهم من ذهب إلى أن موجب

بأهله ان سورة النساء القصص نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالأشهر سواء كانت حاملا أو لا وقوله وأولات الأحمال يدل على أن عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها أو طلقها فجعل قوله وأولات الأحمال أجلهن ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما إذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) أي النصوص الأربعة التي تمسك بها على وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز

تخصيصه بخبر الواحد والقياس) أى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس (لأن كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه) أى التخصيص شائع في العام (وعندنا هو قطعي ومساو للخاص وسيجيء معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً له إلا أن تدل القرينة على خلافه ولو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الأمان عن اللغة والشرع بالأكية لأن خطابات الشرع (٤٠) عامة والإحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال

المجاز في الخاص فالأكد يجعله محكماً هذا جواب عما قاله الواقفية أنه مؤكد بكل أو جمع وأيضاً جواب عما قاله الشافعي رحمه الله أنه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعى أن العام لا احتمال فيه أصلاً فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فإذا أكد يصير محكماً أى لا يبقى فيه احتمال أصلاً لانشاء عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فإن قيل احتمال المجاز الذى في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحاً فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعاً للسكل كان إرادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فإذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلاً فان اللفظين متساويان

ظنى ومنهم من ذهب إلى أنه قطعي بمعنى أنه لا يحتمل الخصوص لإحتمال انشاء عن الدليل تمسك الفريق الأول بأن كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى أن العام لا يخلو عنه إلا قليلاً بمعونة القرائن كقوله تعالى إن الله بكل شئ عليم والله فى السموات والأرض حتى صار بمنزلة المثل أنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض وكفى بهذا ليلاً على الإحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فإنه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فإن قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لما نفع لأن وجود القرينة لما نفع عن إرادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم إذ لا قطع بعدم القرينة إلا نادراً ولما كان المختار عند المصنف أن موجب العام قطعي استدلى على إثباته أولاً وعلى بطلان مذهب المخالف ثانياً وأجاب عن تمسكه ثالثاً أما الأول فنقره أن اللفظ إذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً ثابتاً بذلك اللفظ عند إطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم بما وضع له اللفظ فكان لازماً قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني فنقره أنه لو جاز إرادة بعض مسميات العام من غير قرينة لا يرتفع الأمان عن اللغة لأن كل ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لأن عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة لما صح مناهم الأحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعق جميع عبيد من قال كل عبدلى فهو حر وهذا يؤدى إلى التلبس على السامع وتكليفه بالحال فإن قيل لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الإرادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكسبها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الأمان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الإرادة الباطنة في حقنا لأعلم ولا عملاً وأقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيراً وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعياً وقد يقال إن العلم عمل القلب وهو الأصل ولما لم تعتبر الإرادة الباطنة في حق التبعية وهو العمل فالقول أن لا تعتبر في حق الأصل وهو العلم وفيه نظر لأنه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولأن عدم اعتبارها في حق التبعية احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولأن الأصل أقوى من التبعية فيجوز أن لا يقوى مثبت التبعية على إثبات الأصل وأما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بأنه يؤكد بكل وأجمعين وتقريره أنه أن أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الإحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الإحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام قطعياً مع أنه يحتمل الخصوص احتمالاً غير ناشئ عن الدليل كما أن الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير محكماً ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلاً كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يحكى رسوله أو كتاباً وإن أريد أنه يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئ عن دليل فهو ممنوع (قوله لأن التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لأن التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية

في الدلالة على المعنى الحقيقي بل ترجيح الأول على الثاني فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو فى الدلالة على المعنى الحقيقي بل ترجيح الأول على الثاني فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم أن التخصيص الذى يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فإن النخص إذا كان هو العقل أو نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما أتى ولا يورث شبهة فإن كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وإن كان النخص هو الكلام فإن كان مترادفاً لا نسلم أنه نخص بل هو ناسخ بقى الكلام في النخص الذى لا يكون موصولاً وقليلاً ما هو

القلة لأنه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتى وفيه نظر لأن مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو مترسخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في إطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المترسخ فله أن يقول قصر العام على بعض مسميات شائع فيه بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الأفراد في العام سواء ظهر له تخصيص أم لا وبصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم أن مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذى خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لاسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت أن المراد أن التخصيص أى القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى أن قوله وان كان التخصيص هو الكلام فان كان مترسخا لاسلم أنه تخصيص لا يستقيم إلا أن يريد بالتخصيص الأول ما أراده الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه تخصصا بالمعنى الآخر إلا خص (قوله) وإذا ثبت هذا أى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعى فان تعارض الخاص والعام بأن يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر أو لا فان لم يعمل حمل على المقارنة وان جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا لآخر مترسخا والآخر منسوخا لتقدمه وإنا قيدنا بالجواز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا وإذا حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص العام بالخاص في الواقع لأنه ظنى والخاص قطعى فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذى تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذى تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء بحكم تعارض النصين عند الجمل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الاحمال على رأى على رضى الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة إذ لا يتناولها الأول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها إذ لا يتناولها الثانى فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض أفرادها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة فان علم التاريخ فالتأخر اما العام واما الخاص فعلى الأول العام ناسخ للخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام إن كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله إن كان مترسخا عنه كما في الآيتين على رأى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الاحمال مترسخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث أنه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثلا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخت الخاص بالعام المتأخر ينبغي أيضا أن يقيد بقدر ما تناوله لأن ذلك الخاص يجوز أن يتناول أفرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وإنا بما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض أفراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث أنه خاص فلا حاجة إلى التقييد وإنا محتاج إلى ذلك إذا عبر عنه بالعام فإنه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لا يكون) تفريع على جعل الخاص المترسخا ناسخا لا مخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما إذا كان الخاص المتأخر موصولا به على

(وإذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) مع أن في الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح (فعند الشافعى رحمه الله يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناوله وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه فان كان مترسخا ينسخه في ذلك القدر عندنا) أى في القدر الذى تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط (حتى لا يكون العام عاما مخصصا) بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذى خص منه البعض

(فصل، قصر العام على بعض ما تناوله. (٤٢) لا يخلو من أن يكون بغير مستقل) أي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون

تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما أو لم يكن (وهو) أي غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض أفراد الشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق إن دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الإبل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى أتموا الصيام إلى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق (أو بمستقل وهو) أي القصر بمستقل (التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل) الضمير يرجع إلى غيره (نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه) وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وإما الحس نحو وأوتيت من كل شيء وإما العادة نحو لا يأكل رأسا فالرأس ما يقع على المعارف وأما كون بعض الأفراد ناقصا فيكون اللفظ أولى ببعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا) عطف على قوله ناقصا أي وأما كون بعض أفرادها (كالفأكة لا تقع على العنب

ماسيجى. (قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله) تخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل والاول ليس بتخصيص بل إن كان بالا وأخواتها فالاستثناء وإلا فان كان بأن وما يؤدي مؤداهما فشرط وإلا فان كان بالي وما يفيد معناها فغاية وإلا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة أو غيرهما نحو جاءني القوم أكثرهم فعلم أنه لا ينحصر في الأربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الأفراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال أنه غير شامل للشرط المتقدم على الجزء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وما جاءني في الإزيد أحد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجل نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لأن كلام تام لأننا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر أو آخر ولا يخفى أنه لا بد من اعتبار الشيء أو لا ثم إخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجهما إلى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر إلا لثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا إثباتا حتى لو ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الأصلي وبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير إنما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وسأكت عن سائر التقادير حتى إن مجرد الجزء بمنزلة أنت من أنت طالق ليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو أنه لو لا الشرط لأفاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ماسيجى. فإن قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المترأخي وغيره وقد سبق أن المترأخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقبله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المترأخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي (قوله وأما الحس) فيه تسامح لأن المدرك بالحس هو أن له كذا أو كذا وأما أنه ليس له غير ذلك فأنما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى وأوتيت من كل شيء رد على من زعم أن التخصيص لا يجري في الخبر كالتسخين (قوله وأما العادة) فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وإن كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان إلا أنه معلوم عادة أنه غير مراد إذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بأن يكبس في التناير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والأمكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله تعالى أولا برأس البقر والغنم والإبل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع أفراد بل تختلف بالشدّة والضعف كالمملوك في الفن والمكاتب أو بالأولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لأنه يشك الناظر أنه من قبيل المشترك أو المتواطىء أعنى ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الأفراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لأنه يملك رقبة لا يدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتب بخلاف المدبر وأم الولد فان قيل فكيف تنادي بالكفارة بالمكاتب دون المدبر وأم الولد قلنا لأن ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لأنه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشترط الملك إنما هو بقدر

ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لأن ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نيلة لم يحنث بأكل العنب والرطب والمان وعند أبي حنيفة رحمه الله لأن كلا منها وإن كان فاكهة لغة وعرفا إلا أن فيه معنى زائدا على التفسكه أى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة تخص عن مطلق الفاكهة (قوله في غير المستقل) اختلافوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز فالجمهور على أنه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازي حقيقة أن كان الباقي غير منحصراً له كثرة يعسر العلم بقدرها والافجاز وقال أبو الحسين البصري حقيقة إن كان بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية ومجاز أن كان بمستقل من عقل أو سمع وقال القاضي أبو بكر حقيقة أن كان بشرط أو استثناء أو صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة إن كان بشرط أو صفة أو استثناء وغيره وقيل حقيقة إن كان بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصاد عليه واختار المصنف أن إخراج البعض إن كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وإن كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصاد عليه حقيقة من حيث التناول له أما الأول فلأن اللفظ للجموع عند الإطلاق وللباقي عند اقتراحه بالاستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقي مثلاً إذا قال عبده أحرار إلا سالماً فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لأنه إن أراد الوضع الشخصي بمعنى أنه وضع هذا اللفظ للجموع عند الإطلاق وللباقي عند اقتراحه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع وإلا لكان مشتركاً وسيجيء في فصل الاستثناء أن المستثنى منه متناول للجموع وإنما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وإن أراد الوضع النوعي بمعنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لأن المجاز أيضاً كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بأن الداهيين إلى أن المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بأنه مجاز فيه هذا ولذهبك على فائدة جلية وهي أن الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوحة ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات إلى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالثاني والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوز المعنى الأصلي فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي والقسم الأول من النوعي فلفظ الأسود في مثل قولنا ركبنا الأسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع فيه فليتدبر وأما الثاني فلا نه موضوع لكل فاذا أخرج منه البعض بقى مستعمل في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازاً من حيث الاقتصاد على البعض إلا أنه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وإنما طرأ عدم إرادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحشية وسيجيء في فصل المجاز أن اللفظ الواحد بالنسبة

في غير المستقل) أى فيما إذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل (وهو) أى العام (حقيقة في الباقي) لأن الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه الباقي (وهو) أى العام (حجة بلاشبهة فيه) أى في الباقي وهذا إذا كان الاستثناء معلوماً أما إذا كان مجهولاً فلا (وفي المستقبل كلاماً أو غيره) أى فيما إذا كان القاصر مستقلاً ويسمى هذا تخصيصاً سواء كان المخصص كلاماً أو غيره (مجاز)



أى لفظ العام مجاز في الباقي ( بطريق إطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر ) أى من حيث أنه مقصور على الباقي ( حقيقة من حيث التناول ) أى من حيث أن لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه ( على ما يأتي في فصل المجاز إن شاء الله تعالى ) وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه ( أى التخصيص ) بالكلام أو غيره ( فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاما أو غيره ( لكن يجب ( ٤٤ ) هناك فرق وهو أن المخصوص بالعقل ينبغى أن يكون قطعيا لأنه في حكم الاستثناء لكنه

حذف الاستثناء معتمدا على العقل على أنه مفروق عنه حتى لا نقول أن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ونظائره دليل فيه شبهة ) وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحداها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا ( وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبق حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالمتضمن ) حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقونه وان أحد من المشركين استجارك فأجره ( أو مجهولا كالربا ) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ( لأنه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لأن التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين أنه لم يدخل أى التخصيص

إلى المعنى الواحد يكون حقيقة أو مجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لأن ذلك إنما هو باعتبار وضعين وأما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك كانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض إلا أن التقدير أنها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز أعنى إطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح غير الإسلام رحمه الله تعالى لأننا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا إشارة إليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بأن الباقي ليس نفس الموضوع له إلا أن اللفظ إنما يكون مجازا فيه إذا كانت إرادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الأول وإنما طرأ عليه عدم إرادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكأن تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم إخراجهم فكذلك عند إخراجهم وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل أيضا حقيقة ؟ ككل بحسب التناول وإن أخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان كل فواوجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان بغير المستقل صيغة مخصوصة مضبوطة أمكن أن يقال أن اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه إلى إحدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا يضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا يتقاضاه بالصفوة والمنقول عن إمام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول أن العام بمنزلة تكرير الأحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية أن معنى الرجال فلان فلان إلى أن يستوعب إنما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك أن في تكرير الأحاد إذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذلك ههنا وأوجب بأننا نسلم أنه كتكرير الأحاد بل هو موضوع للكل فإخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فإخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا أنه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الأئمة أن حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لأنها إنما تتناول من حيث أنه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل أيضا وإن كان أيضا بصيغة العموم نظر إلى احتمال أن يكون أكثر فلو قال ما ليكي أحرار إلا فلان وقلنا لا نعلم لك سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا إذا كان سواهما بخلاف ما لو قال ما ليكي أحرار إلا ما ليكي ( قوله أى لفظ العام مجاز ) كان الأحسن أن يقول أى لفظ العام بالوصف دون الإضافة إذ الكلام في صيغة العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال أن هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان إطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار أنه عام ولا الإخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص إلى ما دون الثلاث ( قوله وهو حجة ) تقرير كلامه أن العام المقصور على البعض لا يخلو من أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو مستقل فعلى الأول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم

يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فإنه يبين أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم ( وان كان معلوما فإظهار أن يكون معلولا لا نه كلام مستقل ) هو الأصل في النصوص التعليل ( ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لأنه كالاستثناء ) في أنه يبين أنه لم يدخل ( فلا يقبل التعليل ) إذا الاستثناء لا يقبل التعليل لأنه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة

في الباقي كما كان فكذا التخصيص ( وان كان مجهولا لا يبقى العام لحجة (٤٥) لما قلنا ) ان التخصيص كالاستثناء

والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا نقا ) ان العام يبقى فيما وراء الخصوص كما كان ( وان كان مجهولا يسقط التخصيص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ) ولما كان التخصيص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهالة الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام لجهالة تعدى الى صدر الكلام ( وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره ) وهو ارادة الكل فلم أن المراد البعض بطريق المجاز مثلا إذا كان كل أفراد مائة وعلم أن المائة غير مرادة فكل واحد من الأعداد التي دون المائة مساوي أن اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لأنه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله ( فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصه خبر الواحد والقياس ) ثم أراد أن يبين أن مع وجود

مورث الشبهة لأنه اما جهالة المخرج أو احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما إذا قال عبده أحرار الا بعضا ورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة إلى أن يتبين المراد على الثاني اما أن يكون التخصيص عقلا أو كلاما أو غيرهما فان كان التخصيص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لأن ما يقتضي العقل اخرجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لأن العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم كما يمنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى أن يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا إذا كان التخصيص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز أن يكون قطعيا بواسطة الإجماع لانا نقول كان قطعيا قبل أن يتحقق الاجتهاد والإجماع وإن كان التخصيص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر أنه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء اللهم إلا أن يعلم القدر التخصيص قطعيا وإن كان التخصيص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا وعند البعض ان كان التخصيص معلوما فالعام قطعي في الباقي وإن كان مجهولا يسقط التخصيص ويبقى العام على ما كان والخيار أن العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان التخصيص أو مجهولا والتسكات مشروحة في الكتاب ( قوله ) وإن كان مجهولا يسقط التخصيص ( ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لأن المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة التخصيص إليه لكون التخصيص مستقلا بخلاف الاستثناء فإنه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى أن مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد لجهالة توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا بجملا متوقفا على البيان ( قوله ) وعندنا تمكن فيه شبهة ) أي العام لذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعيا بقينا أما كونه حجة فلا يحتاج السلف من الصحابة وغيرهم التخصيص منها البعض شائعا زائعا من غير تكثير فكان اجماعا أو أمما تمكن الشبهة فلأنه إذا أخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيمادونه مجاز أو مادون الكل أفراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لأنه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر أما أولا فلا نذكر إنما يصلح في التخصيص المجهول أما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء التخصيص متعين مثلا إذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون وإذا أخرج عشرون تعين الثمانون وإذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم وأما ثانيا فلا دليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على أن لا يبقى العام حجة أصلا ويصير بجملا متوقفا على البيان وغاية توجيهه أن المراد أنه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان التخصيص مجهولا لا يرجح شيء منها وان كان معلوما يرجح مجموع ما وراء التخصيص لكن ظنا لا قطعيا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لأنه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول ( قوله حتى يخصه ) يعني لما لم يبقى العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان التخصيص أو مجهولا أن يخص خبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارض للخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء التخصيص انما هو مع شك في أصله واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فإنه لا شك في أصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي أو ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارض له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن التخصيص لا يجب أن يكون مقارنا للقطع بترأخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالتخصيص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع ( قوله ) لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال ( لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كقولنا فان كان مجهولاً يسقط في نفسه للشبه الأول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي بالشك إذ قبل التخصيص كان معمولاً به فلما خص دخل الشك في أنه هل بقي معمولاً به أم بطل فلا يبطل بالشك (وإن كان) أي المخصص (معلومًا فلا شبه الأول يصح تعليله) لا يريد بقوله فلا شبه الأول أنه من حيث أنه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح أن يعمل الناسخ الذي ينسخ بعض أفراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من أفراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه (٤٦) الصفحة بل يريد أنه من حيث أنه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا)

المخصص يشبه الناسخ بصيغته) لأنه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وإن لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لأن حكمه بيان لإثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لارتفاع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجهه دون وجهه والأصل فيما يتردد بين الشبهين أن يعتبر بهما ويوفي حظاً من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص إن كان مجهولاً أي متناً ولا ما هو مجهول عند السامع فن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهالة إلى العام كالنسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالة إليه كافي الاستثناء المجهول فوق الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبه جهالة نورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وإن كان معلوماً فن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الأصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام إذ لا يدري أنه كم خرج بالقياس فينبغي أن يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لأنه ليس نصاً مستقلاً بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعمل فيكون ما وراء المخصوص معلوماً فيجب أن يبقى العام بحاله فوق الشك في عدم حجته العام فلا تبطل حجته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتاً من وجهه دون وجهه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الأول أنه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى إجماله جهالة العام للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق إلى الوهم من قوله فلا شبه الأول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بأن الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فإن قيل فيجب أن يصح تعليل المخصص أصلاً لأن كلاً منهما يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لما نعت وهو ضرورة القياس معارض النص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي لاستقلاله (قوله على أن احتمال التعليل) يصلح فعل للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لأجواباً عن الإشكال الوارد على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجته كما زعمتم لوجب بطلان حجته العام المخصوص عنكم لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصص إذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جواباً عن هذا الإشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بأن صحة التعليل

فان عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافاً للجبائي وإذا صح تعليله لا يدري أنه كم يخرج بالتعليل أي بالقياس وكم يبقى تحت العلم (فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث أن المخصص يبين أن المخصص غير داخل في العام فلذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى وإخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث أنه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولاً فلا يبقى العام حجة ومن حيث أنه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوق الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه أنه لما كان المذهب

عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليل فيجب أن يبطل العام عنكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي أن عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرج من أن يكون حجة لأن مقتضى القياس تخصيصه يخص وأما فلا) فان المخصص إن لم يدرك فيه علة لا يعمل فيبقى العام في الباقي حجة وإن عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياساً وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (نظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أي لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فإنه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياساً صورته أن يرد نص خاص حكمه بخلاف الحكم العام ويكون ورود مترادفاً عن ورود العام فإنا نجعله ناسخاً لاخصصاً على ما سبق (فان العام الذي نسخ بعض

ما تناوله لا ينسخ بالقياس لأن القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لأنه دونه. لكن تخصيصه ولا يلزم به المعارضة لأنه يبين أنه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص (فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد ثمن أو باع عبيد لإلهذا بحصته من الألف يطل البيع لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصّة ابتداء ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد) ففي المسئلة الأولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في (٤٧) ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في

حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبيد الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين أحدهما أنه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المتقابل لهما والبيع بالحصّة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لأن البيع بالحصّة بقاء صحيح كما يأتي في المسألة التي هي نظير النسخ والثاني أن البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو أن قبول ما ليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع (ونظير النسخ ما اذا باع عبيد بألف فأت أحدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته) فهذه المسئلة تناسب للنسخ من حيث أن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل

توجب جهالة العام فان قيل المخصص اذ لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الأصل في النصوص واذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما في العمل من التراحم وبعد ما تعينت لا يدري انها في أي قدر من أفراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام ويطالن حجة قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت يمين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا (قوله اذ هو) أي القياس لا يعارض النص لأنه دون النص فلا ينسخه لأن عمل الناسخ إنما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لأن عمل المخصص إنما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين أن قدر ما تعدى إليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النص المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يحجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لأن ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضا ظني والقياس مؤيد بما يشارك في بيان عدم دخول بعض الأفراد و قد يقال لأن الأصل الذي يستند إليه القياس لا يصلح مبنيا لهذا العام اذ لم تناوله شيئا من أفراد القياس المستنبط منه لا يصلح مبنيا للعام فلو اعتبر لم يكن إلا معارضا وفيه نظر لأن عدم صلوح الأصل إنما هو باعتبار عدم تناول شيء من أفراد العام والكلام في القياس المتناول له والالم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الأصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وأيضا لم يشترط في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل إذا خص العام بقطبي صار ظاهرا لجاز تخصيصه بالقياس وإن كان مستندا إلى أصل لا يتناول شيئا من أفراد العام (قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد ثمن) أي ثمن واحد أو ثلثي الثمن بان قال بهما بألف كل واحد بخمسة مئة صح في العبد عندهما خلافا لآبي حنيفة رحمه الله (قوله لم يدخل الحر تحت الإيجاب) لأن دخول الشيء في العدة إنما هو بصفة المالية والثقة وم وذلك لا يوجد في الحر وكذا إذا جاع بين حي وميت أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر (قوله فصار البيع بالحصّة ابتداء) بأن يسم الألف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبد في الصورة الأولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فصحة العبد من الألف خمسة مئة على التناصف وصورة البيع بالحصّة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الألف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل للجهالة الثمن وقت البيع (قوله ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا) وذلك لأنه لما جمع بينهما في الإيجاب فقد شرط قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط إنما هو عند صحة الإيجاب فيما لا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتباً أو مدبراً أو أم ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك إنما يكون عند عدم صحة الإيجاب فيهما أو اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لأن حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الإيجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في

التسليم لنفسه البيع فيه فصار كالنسخ لأن النسخ تبدل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعا بالحصّة لكن في حالة البقاء وأنه غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد (ونظير التخصيص ما اذا باع عبيد بألف على أنه بالخيار في أحدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لأن المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب لافي الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالأستثناء فاذا جهل أحدهما لا يصح شبهة الاستثناء وإذا علم كل واحد منهما لا يصح شبهة النسخ ولم يعتبر هنا شبهة الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد إذا بين حصّة كل واحد منهما عند أبي حنيفة) رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها للتخصيص أن التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء يحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل

في الإيجاب لا الحكم على ما عرف فن حيث أنه داخل في الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث أنه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء وإذا كان له شبهان يكون كال تخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم (٤٨) محل الخيار وثمنه يصح البيع والإفلا وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن

يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما إذا باع هذا وذاك بألفين هذا بألف وذاك بألف صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك والثاني أن يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع أن لا يكون شي منهما معلوما فلوراعينا كونه داخلا في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع غاية ما في الباب أنه يصير بيما بالحصّة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولوراعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع وأما إذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما فإذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا إذا كان محل الخيار

(الإيجاب) لورود الإيجاب على العبدین لافي الحكم لما عرفت في موضعه من أن شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الإنعقاد على ما سيجيء. تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة (قوله) وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لأنه إما أن يكون محل الخيار والثنى كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والثنى مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الأول باع سالما وغانما بألفين كلاهما بألف صفقة واحدة على أن البائع أو المشتري بالخيار في سالم ثلاثة أيام مثال الثاني باعهما بألفين على أنه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بألفين كلاهما بألف على أنه بالخيار في أحدهما مثال الرابع باعهما بألفين على أنه بالخيار في أحدهما من غير تعيين ثمن كل واحد وللافاضة الخيار فرعاية شبه النسخ أعنى كون محل الخيار داخلا في الإيجاب تقتضي صحة البيع في الصور الأربع لأن كلا من العبدین بالنظر إلى الإيجاب مبيع يباع واحدا فلا يكون بيما بالحصّة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعنى كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الأربع لوجود الشرط الفاسد في الأولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهاتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الأولى دون الثلاثة الباقية أعنى صح في الأولى رعاية شبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية شبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثنى ترجح جانب الصحة فيلزم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلزم شبه الاستثناء وقديقال أن في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الأولى فلا شبه الاستثناء أيضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لأن جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساد فلا يثبت الجواز بالشك وأما في الأخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدین فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما أولا فلان معنى شبه الاستثناء أن محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع أنه معلوم واما ثانيا فلان الأصل في العقود هو الإنعقاد والجواز إذ لم توضع في الشرع إلا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لأنه لا يثبت بالشك (قوله) ولجهالة المبيع أو الثمن) فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر أجيب بان حكم العقد لا ينعقد إلا بحكمه فصار الإيجاب في بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعقاده من كل وجه لأن العقد لا ينعقد إلا بحكمه فصار الإيجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحرفيقي الإيجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الإيجاب تناولهما وإنما امتنع الحكم فيه لضرورة ضيائه حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الإيجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لأنه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة ثمن القن به (قوله) ولم يعتبر هنا إشارة إلى جواب سؤال تقريره أن البيع في الصورة الأولى ينبغي أن يكون

أو ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية شبه الاستثناء وإذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية شبه النسخ ولم يعتبر فاسدا هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد هو ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما إذا باع الحرفي العبد بألف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأن الحرفي غير داخل في البيع أصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرط لقبول المبيع

فاسداً بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع كما في بيع العبد مع  
الحرة وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع إنما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم  
واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لسكونه داخل في الايجاب فيكون قبوله شرطاً صحيحاً بخلاف الحر أو  
العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع أصلاً والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في  
صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعاً حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غير هاتين كونه  
غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء (قوله فصل في ألفاظه) أي في ألفاظ العام على ما ذكره المصنف  
حيث فسر قوله ومنها بقوله أي من ألفاظ العام والأولى ألفاظ العموم على ما ذكره غيره (وهي إما لفظ  
عام بصيغته ومعناه) بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولاً  
كالنساء وإما عاماً بمعناه فقط بأن يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما يتناوله ولا يتصور أن يكون العام عاماً  
بصيغته فقط إذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط إما أن يتناول مجموع الأفراد وإما أن يتناول  
كل واحد والمتناول لكل واحد إما أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالأول أن يتعلق الحكم  
بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الأفراد وحيث ثبت للأحاد إنما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهن  
اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل أنه  
يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد إليه مثل الرهن دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الأصل  
مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ذكره في الفائق وينبغي أن يكون هذا  
تأويل ما يقال ان قوماً جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع  
آحاده لا لكل واحد من حيث أنه واحد حتى لو قال الرهن أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله  
كذا فدخله جماعة كان النقل لمجموعهم ولودخله واحد لم يستحق شيئاً فان قلت فاذ لم يتناول كل واحد  
فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاء في القوم إلا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى  
منه لولا الاستثناء قلت يصح من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم  
متعلقاً بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا  
الحجر القوم إلا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة إلا واحداً ولا يصح العشرة زوج إلا واحداً وليس الحكم  
على الآحاد بل على المجموع والثاني أن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه  
مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلودخله واحد استحق درهما ولودخله جماعة معاً أو متعاقبين  
استحق كل واحد الدرهم والثالث أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الأفراد وعدم التعلق بواحد آخر  
مثل من دخل هذا الحصن أو لافله درهم فكل واحد دخله أو لا منفرداً استحق الدرهم ولودخله جماعة  
معاً لم يستحقوا شيئاً ولودخله متعاقبين لم يستحق إلا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الأول  
مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما (قوله فالجمع) مثل الرجال  
والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهن والقوم يصح إطلاقه على أي عدد كان من الثلاثة  
إلى ما لا نهاية له يعني أن مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد أنه عند  
الإطلاق يحتمل أن يراد به الثلاثة وإن يراد به الأربعة وغير ذلك من الأعداد لانه حينئذ يكون مبهماً غير دال  
على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لأن الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى أن الكلام في  
الجمع المعروف وأما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر أسماء المجموع والافق سبق أن الرهن اسم لما دون  
العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل أن المعرفة باللام من الجوع وأسمائها لجميع  
الأفراد قلت أو كثرت وإن كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهن أو للعشرة فادونها كجمع القلة مثل

( فصل في ألفاظه وهي  
إما عام بصيغته ومعناه  
كالرجال وإما عام بمعناه  
وهذا إما أن يتناول  
المجموع كالرهن والقوم  
وهو في معنى الجمع أو كل  
واحد على سبيل الشمول  
نحو من يأتي فله درهم  
أو على سبيل البدل نحو  
من يأتي فله درهم  
فالجمع وما في معناه يطلق  
على الثلاثة فصاعداً )  
فقوله يطلق على الثلاثة  
فصاعداً أي يصح إطلاق  
اسم الجمع والقوم والرهن  
على كل عدد معين من  
الثلاثة فصاعداً إلى  
ما لا نهاية له فإذا أطلقت  
على عدد معين تدل على  
جميع أفراد ذلك العدد  
المعين فإذا كان له ثلاثة  
عبيد مثلاً أو عشرة عبيد  
فقال عبيدي أحرار يعنى  
جميع العبيد وليس المراد  
أنه يحتمل الثلاثة فصاعداً  
فان هذا يناقض معنى العموم

المسلمين والمسلمات والأنفس ونحو ذلك وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وإن هذا الوضع لا شك أنه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وإن الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وإن مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لأن أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة إلى أنه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم إلى أنه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الأول قوله تعالى فإن كان له أخوة والمراد اثنان فصاعدا لأن الأخوين يحجبان الأم إلى السدس كالثلاثة والأربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى أن في الميراث للاختين الثلثين كما للأخوات وفي الوصية للثنتين ما وصى لأقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أي قلبا كما إذا جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة ومثل حجة من اللغوى فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الداهيون إلى أن أقل الجمع ثلاثة بإجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والثنائية والجمع (ولانزاع في الارث والوصية) فإن أقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما) مجاز كما يذكر الجمع للواحد (والحديث يحول على المواريث أو على سنية تقدم الامام) فإنه إذا كان مقتدى واحدا يقوم على جنب الامام وإذا كان اثنتين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فإنه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وإنما حملناه على أحدهما المعاني الثلاثة لثلاث مخالف إجماع أهل العربية (ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لأنه مشترك بين الثنائية والجمع لان المثني جمع) فأنهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع

المسلمين والمسلمات والأنفس ونحو ذلك وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وإن هذا الوضع لا شك أنه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وإن الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وإن مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لأن أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة إلى أنه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم إلى أنه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الأول قوله تعالى فإن كان له أخوة والمراد اثنان فصاعدا لأن الأخوين يحجبان الأم إلى السدس كالثلاثة والأربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى أن في الميراث للاختين الثلثين كما للأخوات وفي الوصية للثنتين ما وصى لأقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أي قلبا كما إذا جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة ومثل حجة من اللغوى فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الداهيون إلى أن أقل الجمع ثلاثة بإجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والثنائية والجمع (ولانزاع في الارث والوصية) فإن أقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما) مجاز كما يذكر الجمع للواحد (والحديث يحول على المواريث أو على سنية تقدم الامام) فإنه إذا كان مقتدى واحدا يقوم على جنب الامام وإذا كان اثنتين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فإنه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وإنما حملناه على أحدهما المعاني الثلاثة لثلاث مخالف إجماع أهل العربية (ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لأنه مشترك بين الثنائية والجمع لان المثني جمع) فأنهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع



أعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص إلا واحدا بلفظ الجمع عند الإضافة إلى الاثنين مثل قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازاً عن استئصال الجمع بين الثنتين مع وضوح أن المراد بمثل هذا الجمع الاثنين وقد يجاب بأن المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما أنه ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو أنه لما دلل الجمع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث في ذلك بأن يحمل على أن للاثنين حكم الجمع في الموارث استحقاقاً وحجاً وفي حكم الاصطفاة خلف الامام وتقدم الامام عليهما وفي إباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيًا في أول الإسلام من مسافرة واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو في انعقاد صلاة الجماعة لهما وإدراك فضيلة الجماعة وذلك لأن الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات عن أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب إذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وإنما النزاع في صيغ الجمع وضائره ولذا قال ابن الحاجب أعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لافي لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فإنه وفاق فعلي هذا لإحاجة إلى ما ذكره المصنف جواباً عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراك بين الثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لأنه موضوع للتكلم مع الغير واحداً كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والأربعة وما فوقهم من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وأبعد من ذلك ما قيل أن مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحماً للأصل لأن المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على أن ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لأنه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما إذا كان الغير فوق الواحد فإنه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الأصل وأعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله فيصح تخصيص الجمع) قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز إلى ثلاثة وقيل إلى اثنين وقيل إلى واحد واختار عند المصنف أن العام إن كان جماعاً مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تفريعا على أنها أقل الجمع فالتخصيص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخاً وإن كان مفرداً كالرجل أو ما في معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه إلى الواحد لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الأول أن الجمع إنما يكون عاماً عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جمع الأفراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع إنما هو باعتبار الحقيقة إذ لا نزاع في إطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازاً كما سبق وأيضاً النزاع في الجمع الغير العام إذا العام مستغرق للجميع لأقل ولا أكثر حينئذ لا معنى لهذا التفريع أصلاً الثاني أن حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء إنما يكون عند تمدن الاستغراق على ما سياتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث أن من قال لقيت كل رجل في البلد أو كلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحداً عدلاً غيراً فاعقلاً ويمكن الجواب عن الأول بأن نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص إنما يرفع العموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بأن المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وفيه يكون نفياً لجميع الأفراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بأن الكلام في الصحة لغة (قوله والمراد التخصيص بالمستقل)

على اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين الثنية والجمع لا أن المثنى جمع (فيصح تخصيص الجمع) تعقيب لقوله إن أقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل (وما في معناه) كالرهمط والقوم (إلى الثلاثة والمفرد) بالجر عطف على الجمع أي المفرد الحقيقي (كالرجل وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد (نحو لا تزوج النساء إلى الواحد) أي يصح تخصيص المفرد إلى الواحد

(والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) أى من ألفاظ العام (الجمع المعروف باللام إذا لم يكن (٥٢) معهودا لأن المعروف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية فتعين

الكل) اعلم أن تعريف أمال العهد الخارجي أو الذهني وإما لاستغراق الجنس وإما لتعريف الطبيعة لكن المعهود الأصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة أما تعريف العهد والاستغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل فإذا علم ذلك في الجمع المحلى بالألف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لأن الجمع وضع لأفراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد إذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية إشارة إلى هذا فتعين الاستغراق (وتسكمهم بقوله عليه الصلاة

قد سبق أن التخصيص لا يكون إلا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبية على أن قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه ويجوز إلى الواحد في الجمع أيضا نحو أكرم الرجال إلا الجاهل وإن لم يكن العالم إلا واحدا (قوله والطائفة كالمفرد) يعني أنه اسم لواحد فافوقه كإفساده بن عباس لأنه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان أو أكثر وقيل لأنه مفرد انضمت إليه علامة الجماعة أعنى التاء فروعى المعنيان وفي الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن أن تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهي صفة غالبية كأنها الجماعة الحاققة حول الشيء فمقصود المصنف أنها ليست للجمع كالرطب بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها إلى الواحد (قوله ومنها الجمع المعروف باللام) استدلل على عمومها بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الأخيرين ظاهر وتقرير الأول أن المعروف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر إلى الأفراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصّة معينة منها واحدا كان أو أكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصّة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الزمن مثل أدخل السوق وقد يكون جميع أفرادها مثل إن الإنسان لني خسر واللام بالاجماع لتعريف ومعناه الإشارة والتعيين والتمييز والإشارة أما إلى حصّة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد وأما إلى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يقتصر إلى اعتبار الأفراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يقتصر إليه وحينئذ إما أن توجد فيه قرينة البعضية كما في أدخل السوق وهو العهد الذهني أو لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون إلى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير إلا أن القوم أخذوا بالخاص وجعلوه أربعة أقسام توضيحها وتسيلا إذا تمهد هذا فنقول الأصل أي الرجح هو العهد الخارجي لأنه حقيقة التعيين وكالتمييز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لأنه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على أن البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع وأحوط في أكثر الأحكام أعنى الإيجاب والتدب والتحرير والكره وإن كان البعض أحوط في الإباحة ومنقوض بتعريف الماهية فإنه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فنقوض بتعريف العهد الذهني فإن عدم الفائدة فيه أظهر لأن دلالة النكرة على حصّة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بأن المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فإن قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والإشارة إليها لتمييز عن اسم الجنس النكرة مثل رجح رجعي ورجح الرجعي وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو أكلت الخبز وشربت الماء إذ لا نفي بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما تدل القرينة على أنه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللبهم دون المعين وإذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الأفراد كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق (قوله ولصحة الاستثناء) فإن قيل المستثنى منه قد يكون

والسلام الأئمة من قريش) لما وقع الاختلاف بعد رسول الله ﷺ في الخلافة وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير تمسك أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش ولم يروه أحد (ولصحة الاستثناء

قال مشايخنا هذا الجمع أى الجمع المحلى باللام (بماز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف (٥٣) لا أتزوج النساء بحث بالواحدة

ويراد الواحد بقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء ولو أوصى بشئ لزيد للفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد (هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس) ولأنه لما لم يكن هناك معهود وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وإنما قال لعدم الفائدة أما في قوله لا أتزوج النساء فلان البين للنسب وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا في قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام أصلا) أى إذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لأن الجمعية يدل على الكثرة تضمننا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل

خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة إلا واحدا أو اسم علم مثل كسوتى الرأس أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر إلا يوم كذا أو كرمت هؤلاء الرجال إلا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم أجيب عنه بوجوده الأول أن المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها بصح الاستثناء وهو جمع مضاف إلى المعرفة أى جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيدو أيام هذا الشهر وأحاد هذا الجمع الثانى أن المراد أن الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لا خراجا ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد وزيد بصح الاستثناء وإلا فلا بد من استغراق ليتناول المستثنى وغيره فيصح إخراج الثالث أن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزاءه كفى الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى فى مثل جاءنى الرجال إلا زيدا ليس من الأفراد لأن أفراد الجمع جموع لا أحاد لا نقول الصحيح أن الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور إنما هو عن الأحاد دون الجمع بشهادة الاستغراق والاستعمال أو نقول المراد أفراد مدلول أصل اللفظ وهو هنا الرجل (قوله قال مشايخنا) الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره أئمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض أنه للجنس للقطع بأن ليس القصد إلى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد ولا يكلم الناس بحث بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة فى الجمع حتى أنه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة أفراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الإطلاق وعدم الاستغراق إلا أن بنوى العموم فيثبت لا بحث قطو يصدق ديانة وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لأن تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم أنه لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الإثبات كما إذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فى النفي مثل لا تحل لك النساء أى واحدة منهن فقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء يكون معناه أن جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف إلى واحد وذلك لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى أن جمع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الأحاد بالأحاد لا نبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لا ما نقول لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمتطلب حاصل وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس أى الإشارة إلى هذا الجنس من الأجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمننا بمعنى أنه مفهوم كل لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول نضر الإسلام رحمه الله أن كل جنس يتضمن الجمع فعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وإن بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقاتل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولاً والجمعية باقية من كل وجه لا يقال السلام على تقدير أن لا يكون هناك معهود لأننا نقول تقدير عدم المعهود الذهبى تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفراد من حيث أنها حاضرة فى الذهن فيثبت لا نسلم انتفاء العهد الذهبى فى شئ من الصور المذكورة والصحيح فى إثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى فخر الإسلام) عبارته أن مثل لا أتزوج النساء لا

اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وإبطال الجمعية من وجه أولى وهذا معنى كلام فخر الإسلام رحمه الله فى باب موجب الأمر فى معنى العموم والتكرار لأننا إذا أبقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا إلى آخره

أشترى الثياب يقع على الأقل ويحتمل الكل لأن هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لأننا إذا أبقيناه  
 جمعا لثا حرف العهد أصلا وإذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس  
 من وجه فكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الأبحاث) لاشك أن حل الجمع على الجنس مجازا وعلى العهد  
 أو الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف إلا عند تعذر الأصل ولهذا لو قالت خالقي على ماني يدي من  
 الدراهم ولا شيء فيها لزما ثلاثه دراهم ولو حلف لا يكلمه إلا بام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى  
 الأسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلماذا قالوا في قوله تعالى لا تدرکه إلا بصر  
 أنه للاستغراق دون الجنس وأن المعنى لا يدرکه كل بصر وهو سلب العموم أي نفي الشمول ورفع الإيجاب  
 الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدرکه شيء من الأبصار ليكون عموم السلب أي شمول النفي لكل  
 أحد فيكون سلبا كليا لا يقال كأن الجمع المعرف باللام في الإثبات لإيجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في  
 النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد إن الله يحب الكافرين إن الله لا يهدي  
 القوم الفاسقين لأننا نقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار أنه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية  
 بأنها لا تعم الأحوال والأوقات وبأن الإدراك بالبصر أحصر من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله صحة  
 الاستثناء) كقوله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة  
 على العموم فاثبات العموم هادور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير  
 فيكون استدلالا بالاستعمال والإجماع (قوله واختلف في الجمع المنكر) لاشك في عمومه بمعنى انتظام  
 جمع من المسميات وإنما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالأكثر على أنه ليس بعام لأن رجالا  
 في الجوع كرجل في الوحده ان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاقه على كل فرد على سبيل البدل  
 وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله  
 لفسد تأولوا لم يمكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به إلا نزاع في صحة إطلاقه على الكل حقيقة ولأن  
 في حمله على ما دون الكل إجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الأقل لثيقته  
 أو على الكل لكثرة قائده وهذا أقرب لأن الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولأنه قد ثبت إطلاقه على  
 كل مرتبة من مراتب المجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى والجواب عن الأول  
 إننا لنسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم  
 اعتبار عدمه للزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع أنه إثبات اللغة  
 بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك إبهام كافي لرجل لا إجمال إذ يعرف أن معناه جمع من الرجال وإن لم  
 يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق إن أراد به أنه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون  
 مشتركا فهو ممنوع وإن أراد أنه موضوع للفهوم الأعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو  
 قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق أن المعرف باللام إذا لم يكن للعهد  
 الخارجى فهو للاستغراق إلا أن تدل القرينة على أنه لنفس الماهية كافي قولنا الإنسان حيوان ناطق أو  
 للمعبود الذهنى كافي أكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعبود الذهنى وهو الخبز والماء  
 المقدر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكر المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية  
 فكأنه أراد بالمعبود الذهنى المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم  
 أن فيه سوقا أدخل السوق إشارة إلى سوق البلد ومثله عند المحققين معبود خارجى لكونه إشارة إلى معين  
 (قوله كقوله تعالى إن الإنسان لني خسر إلا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) أي الذي سرق  
 والني سرقته بالمثلين على أن المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال

فعلم من هذه الأبحاث أن  
 ما قالوا أنه يحمل على الجنس  
 مجازا مقيد بصور لا يمكن  
 حمله على العهد والاستغراق  
 حتى لو أمكن يحمل عليه كما في  
 قوله تعالى لا تدرکه إلا بصر  
 فان علماءنا قالوا أنه لسلب  
 العموم لا لعموم السلب  
 فجعلوا اللام لاستغراق  
 الجنس (والجمع المعرف  
 بغير اللام نحو عبيدي  
 أحرار عام أيضا لصحة  
 الاستثناء واختلف في الجمع  
 المنكر والأكثر على أنه  
 غير عام وعند البعض عام  
 لصحة الاستثناء كقوله  
 تعالى لو كان فيهما آلهة  
 إلا الله لفسد تأولوا والنحويون  
 حملوا إلا على غيره، ومنها  
 المفرد المحلى باللام إذا  
 لم يكن للمعبود كقوله  
 تعالى إن الإنسان لني خسر  
 إلا الذين آمنوا وقوله تعالى  
 والسارق والسارقة إلا أن  
 تدل القرينة على أنه  
 لتعريف الماهية نحو أكلت  
 الخبز وشربت الماء وإنما  
 يحتاج تعريف الماهية إلى  
 القرينة لما ذكرنا أن  
 الأصل في اللام العهد ثم  
 الاستغراق ثم تعريف  
 الماهية

(ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما أنزل الله على بشر من شيء) وجه التمسك أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقيم في (٥٥) الرد عليهم الإيجاب الجزئي وهو

قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى (ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط إذا كان) أي الشرط (مثبتا عام في طرف النفي فإن قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لأن اليمين للمنع هنا) اعلم أن اليمين إما للحمل أو للنسب ففي قوله إن ضربت رجلا فعبدى حر اليمين للنسب فيكون كقوله لا أضرب رجلا فشرط البر أن لا يضرب أحدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وإنما قيد بقوله إذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله إن لم أضرب رجلا فعبدى حر فعنه أضرب رجلا فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للإيجاب الجزئي (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا أجالس إلا رجلا عالما فله أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية وإنما يدل على العموم لأنه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا

الأول من الدليل على كون الصيغة للعموم (قوله ومنها) أي ومن ألقاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بأن ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فرد منهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي إلى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان أما إذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة كافي ما من رجل أو لرجل في الدار فهو للعموم قطعاً ولهذا قال صاحب الكشاف إن قراءة لا رب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزُه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الأول فلأن قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقريري وتبكيك بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأتم معترفون بذلك فهو لإيجاب جزئي باعتبار أن تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض أفراد ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على أنه سلب كلي يستقيم رده بالإيجاب الجزئي إذا لإيجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل أنزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وإنما قال بالإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لأن السلبية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم وأما الثاني فلأن قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد إجماعاً فلو لم يكن صدر الكلام نفياً لكل معبود بحق لما كان إثبات الواحد الحق تعالى توحيدا وللإشارة إلى هذا التقرير قالوا ولكلمة التوحيد دون أن يقولوا لا إله إلا الله أو لصحة الاستثناء فإن قلت لما فسرت الإله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لأن الله تعالى أيضاً اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه أنه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الإله لأنه اسم لهذا المفهوم الكلي كإله ثم لا يخفى أن الاستثناء هنا بديل من اسم لا على المحل والخبر محذوف أي لا إله موجود أو في الوجود إلا الله فإن قلت هلا قدرت في الإمكان ونفي الإمكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لأن هذا رد لحطأ المشركين في اعتقاد تعدد الإله في الوجود ولأن القرينة وهي نفي الجنس إنما تدل على الوجود دون الإمكان ولأن التوحيد هو بيان وجوده ونفي إله غيره لا بيان إمكانه وعدم إمكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لأن المعنى على نفي الوجود عن آله سوى الله تعالى على نفي مغايرة الله عن كل إله (قوله والنكرة في موضع الشرط) يريد أن الشرط في مثل ان فعلت فعبدته حرا أو امرأتها لقي اليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فإن كان الشرط مثبتا مثل أن ضربت رجلا فكذا فهو يمين للنسب بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وإن كان منفيا مثل أن لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت خاص بفيد الإيجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والإيجاب الجزئي فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما فالعلم ليس بما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل أحد فان هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد واستدل على عمومها لوجهين الأول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها أذى للقطع بأن هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع أن قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا

الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل (ولأن النسبة إلى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة إلى الموصوف بالمشتق لأن قوله لا أجالس إلا عالما معناه لا أجالس إلا عالما فيعم لعموم العلة) فان قوله لا أجالس إلا عالما لعموم العلة ومعناه لا أجالس إلا رجلا

علما فان أظهرنا الموصوف  
وهو الرجل ونقول لا أجالس  
إلا رجلا علما كان عاما  
أيضا (فان قيل النكرة  
الموصوفة مقيدة والمقيد  
من أقسام الخاص قلنا هو  
خاص من وجه وعام من  
وجه) أى خاص بالنسبة  
إلى المطلق الذى لا يكون  
فيه ذلك القيد عام فى أفراد  
ما يوجد فيه ذلك القيد  
(والنكرة فى غير هذه  
المواضع خاص لكنها  
تكون مطلقة إذا كانت  
فى الإنشاء) ونحو قوله تعالى  
ان الله يأمركم أن تذبحوا  
بقرة (ويثبت بها واحد  
مجهول عند السامع إذا  
كانت فى الأخبار نحو رأيت  
رجلا

من أن الجمع المعروف باللام علم فى النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلزم عموم الحكم وفى هذه إشارة إلى  
الرد على من زعم أن عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أى أو بالنكرة المستثناة من النفي الثانى  
ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بان ما أخذ اشتقاق الوصف علة لذلك  
الحكم فيعم الحكم بعموم علة وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومها ويدل  
على هذا الأصل أنه لو حلف لا يجالس إلا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس إلا رجلا علما لم  
يحنث بمجالسة عالين أو أكثر وقد يقال فى بيان ذلك أن الاستثناء ليس بمستقل لحكمه إنما يؤخذ من صدر  
الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام عامة لوقوعها فى سياق النفي لأن المعنى لا أجالس رجلا علما ولا  
رجلا جاهلا ولا غير ذلك إلا رجلا علما ولا يحنث أن هذا البيان جار بعينه فى مثل لا أجالس إلا رجلا والوجه  
ما أشار إليه شمس الأئمة حيث قال إن النكرة إذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول  
واحدا وإذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورة مستثنى وتحقيق ذلك  
ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا أجالس إلا رجلا معناه إلا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة  
رجلين إلا أنه قد تنضم إليها قرينة دالة على أن القصد منها إلى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض  
الأفراد كما إذا وصفت بصفة عامة والحكم كما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل  
ما يوجد فيه الوصف إلا أن القرينة لا تنحصر فى الوصف للقطع بأن القصد فى مثل تمرة خير من جرادة وأكرم  
رجلا لامرأة إلى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم فى مثل لقيت رجلا علما  
ووالله لا أجالس رجلا علما ويحصل البر بمجالسة واحد فالخاص أن النكرة فى غير موضع النفي قد تعم بحسب  
اقتضاء المقام إلا أنه يكثر فى النكرة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه وعام من وجه) فان قلت قد  
صرح فيما سبق بأن اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثين قلت ليس المراد بالخاص هنا الخاص  
الحقيقى أعنى ما وضع لكثير محصور أو لو احدث بل الإضافى أى ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظا آخر لا  
لمجموعه فيكون أقل تناولا بالإضافة إليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا فى قوله تعالى والذين يتوفون منكم  
وأولات الأحمال كل منها بالنسبة إلى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب أن التخصيص  
يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل  
العشرة (قوله والنكرة فى غير هذه المواضع) أى النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لأنها  
موصوعة للفرد فلا تعم إلا بدليل يوجب العموم ولا يحنث أن النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل  
والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علبت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه  
المواضع مع أنها عامة ثم النكرة إذا كانت خاصة فان وقعت فى الإنشاء فهى مطلقة تدل على نفس الحقيقة  
من غير تعلق لأمراؤنا وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات  
كقوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فانه إنشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وإن  
وقعت فى الأخبار مثل رأيت رجلا فهى لإثبات واحد منهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع  
وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتباهه على قيد الوحدة ولقائل أن يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد  
الوحدة للقطع بان معنى أن تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحير رربة اعتاق ربة واحدة فكان المراد  
أن ذلك ليس بلازم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو مصادقة هى عليه واحدا كان أو أكثر  
ولهذا فسر المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى أنه الحصة محتملة الحصص كثيرة بما يندرج تحت أمر مشترك  
من غير تعيين وأما النزاع فى عموم النكرة فى الإنشاء والخبر فالحق أنه لفظى لأن اللقائين بالعموم لا يريدون

شمول الحكم السكلي فرد حتى يجب في مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير وفي مثل أن تذبجوا بقرة ذبيح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف إلى فقير أي فقير كان وكذا المراد ذبيح بقرة أي بقرة كانت وتحرير رقبة أي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام ولا فلاح على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا عاما مع أنه من هذا القليل فان جعل مستغراقا فكل نكرة كذلك ولا فلاحية للعموم (قوله فاذا أعيدت نكرة) لما ابجر الكلام إلى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن النكرة إذا أعيدت نكرة فالثاني غير الأول والمعركة بالعكس والكلام فيما إذا أعيد اللفظ الأول أمام مع كيفيته من التذكير والتعريف أو بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام أو الإضافة لتصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك أن المذكور أو لا إمام أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين إمام أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام وحكمها أن ينظر إلى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير الأول وإلا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الأول حمله على المعهود الذي هو الأصل في اللام أو الإضافة وذكر في الكشف أنه ان أعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للأول والافعيه لأن المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخل في الكل سواء قدم أو أخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي، صفحنا عن بني ذهل، وقلنا القوم اخوان عسى الأيام أن يرجع قوما كالذي كانوا، مع القطع بان الثاني عين الأول وفيه نظر أما أولا فلان التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد هو الأصل وعند تقدم المعهود لا يلزم أن تكون النكرة عينه وأما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الأول أن يكون المراد به هو المراد الأول والجزء بالنسبة إلى الكل ليس كذلك وأما ثالثا فلان إعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للأول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب إلى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات إلى غير ذلك واعلم ان المراد أن هذا هو الأصل عند الإطلاق وخلو المقام عن القرائن والافقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه إليك إلى قوله أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى إنما إلهكم إله واحد ومثله كثير في الكلام كقوله هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة (قوله فكذلك في الوجهين) يعني أن المعرفة مثل النكرة في حاتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة في أنها ان أعيدت معرفة كان الثاني هو الأول وان أعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتل عكس ذلك بان يتوهم أن المراد أن المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثاني غيره الأول كالنكرة إذا أعيدت نكرة وإذا أعيدت نكرة فالثاني هو الأول كالنكرة إذا أعيدت معرفة ففسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم (قوله لن يغلب عسر يسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروى عن النبي عليه السلام انه خرج إلى أصحابه ذات يوم فرحامستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على أن الثاني مغاير للأول في النكرة بخلاف المعرفة فتسكير يسرا للتفخيم أو للأفراد وتعريف العسر للعهد أي العسر الذي أنتم عليه أو الجنس أي الذي يعرفه كل أحد فيكون اليسر الثاني مغاير للأول بخلاف العسر وقد قال نجر الإسلام فيه نظرو وجوه بان الجملة الثانية منها

فاذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى وإذا أعيدت معرفة كانت عينها لان الأصل في اللام العهد والمعرفة إذا أعيدت فكذلك في الوجهين) أي إذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الأول وان أعيدت معرفة كان الثاني عين الأول فالمعتبر تكير الثاني وتعريفه (قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد



وأن أقر بالف مقيد  
يصك مرتين يجب الف  
وأن أقر به منكر يجب  
الفان عنده) أى عند أبى  
حنيفة رحمه الله (إلا أن  
يتحد المجلس) فالاقسام  
العقلية أربعة ففي قوله  
تعالى كما أرسلنا إلى فرعون  
رسولا فمضى فرعون  
الرسول أعيدت النكرة  
معرفة وفي قوله تعالى  
إن مع العسر يسرا أعيدت  
النكرة نكرة والمعرفة  
معرفة ونظير المعرفة التى  
تعاد نكرة غير مذكور  
وهو ما إذا أقر بالف  
مقيد بصك ثم أقر فى  
مجلس آخر بالف منكر  
لا رواية لهذا ولكن  
ينبغي أن يجب ألفان  
عند أبى حنيفة رحمه الله  
تعالى (ومنها أى وهى  
نكرة تعم بالصفة فان قال  
أى عبيدى ضربك فهو  
حر فضر به عتقوا وان  
قال أى عبيدى ضربته  
لا يعتق الا واحد قالوا  
لأن فى الأول وصفه  
بالضرب فصار عاما به وفى  
الثانى قطع الوصف عنه  
وهذا الفرق مشكل من  
جهة النحولان فى الأول  
وصفه بالاضارية وفى  
الثانى بالمضروية

تأكيد للأولى لتقريرها فى النفس وتمكينها فى القلب لأنها تسكر برصريح لها فلا يدل على تعدد اليسر  
كما لا يدل قولنا إن مع زيد كتابا إن مع زيد كتابا على أن معه كتابين فإشارته إليه المصنف بقوله والأصح  
أن هذا تأكيد (قوله وان أقر بالف) يعنى لو أدارصكا على الشهود فافر عندهم مرتين أو أكثر بالف فى  
ذلك الصك فالواجب ألف واحد اتفاقا لأن الثانى هو الأول لكونه معتقاً بالمال الثابت فى الصك فان لم يقيد  
بالصك بل أقر بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند أبى  
حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما  
لهما فى رواية وهذا بناء على أن الثانى غير الأول كما إذا كتب لكل الف صكوا وأشهد على كل صك شاهدين  
وعندهما لم يلزمه الألف واحد لدلالة العرف على أن تكرار الإقرار تأكيداً للحق بالزيادة فى الشهود وأن  
اتحد المجلس فاللازم ألف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لأن للمجلس تأثير فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها  
فى حكم كلام واحد وإنما قيدنا كلاماً من الإقرارين بكونه عند شاهدين لأن لو أقر بالف عند شاهد وبالف عند  
شاهد آخر أقر بالف عند شاهدين وألف عند القاضي فاللازم ألف واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان  
إحدهما أن يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما فى هذا الصك فينبغى  
أن يكون الواجب ألفا اتفاقاً لأن النكرة أعيدت معرفة والأخرى أن يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين  
ثم فى مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها أنه يجب أن يكون اللازم  
عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ألفين بناء على أنهم معرفة أعيدت نكرة فيكون الثانى مغايراً للأول  
(قوله ومنها أى وهى نكرة تعم بالصفة) يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد  
كسائر النكرات وإنما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يكلم إلا رجلا عالما وتنكيرها حال الإضافة إلى  
النكرة ظاهراً وأما عند الإضافة إلى المعرفة فعناء أنها لو اُحدمهم يصلح لكل واحد من الأحاد على سبيل  
البدل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لأن الجملة بعدها  
قد تكون خبراً أو صلة أو شرطاً وقد صرحوا فى قوله تعالى ليلوكم أيكم أحسن عملاً أنها نكرة وصفت بحسن  
العمل وهو عام فعمت بذلك مع أنه لا خفاء فى أنها مبتدأ وأحسن عملاً خبره والظاهر أن عمومها بحسب الوضع  
للفرق الظاهر بين اعتق عبد من عبيدى دخل الدار واعتق عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها  
بعمود الضمير المفرد إليه مثل أى الرجال أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد وعمرو وضعف لجرى أن ذلك  
فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما (قوله فان قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضر به) جميعاً  
معاً وعلى الترتيب عتقوا جميعاً وان قال أى عبيدى ضربته فهو حر فضر بهم جميعاً لا يعتق إلا واحد منهم وهو  
الأول إن ضربهم على الترتيب لعدم المزاحمة ولا الفخيار إلى المولى لأن نزول العتق من جهة وجهه ووجه الفرق أنه  
وصف فى الأول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب لآلى  
النكرة التى تناولها أى وإنما لم يعتقوا جميعاً ولا واحد منهم فيما إذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر  
والخشبة بما يطبق حملها واحد فحملوها معاً لأن الشرط هو حمل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد  
منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما إذا كانت الخشبة لا يطبق حملها واحد فحملوها  
معاً عتقوا جميعاً لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل  
الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فان المقصود معرفة جلداتهم وذلك إنما  
يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغى أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب  
كما فى أى ضربك (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحول) لأنه إن أريد بالوصف النعت النحوى  
فلانعت فى شئ من الصورتين إذا جملة صلة أو شرط لأن إياها موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وإن أريد  
الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لأنها كما وصفت فى الأولى بالاضارية للمخاطب وصفت فى

وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول إلا الواحد المتكرر في الأول) أى في قوله أى عبيدى ضربك فهو حر (لما كان عتقه) أى عتق الواحد المتكرر (معلقا بضر به مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار أنه واحد مفرد فينشد (٥٩) لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا)

أى عتق كل واحد (وليس البعض أولى من البعض البطل) أى الكلام (بالكلية وفى الثانى وهو قوله أى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل) اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول (نحو) ايما اهاب دبع (فقد طهر) هذا نظير الأول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم (ونحو كل أى خبز تريد) هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب يمكن هنا فلا يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف (ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك) فان المراد بعض مخصوص من المناققين (ويقع عاما فى العقلاء إذا كان للشرط نحو من دخل دار أبى سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفيمن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم

الثانية بالمضروبية له والقول بأن الأول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم ألا يرى أن يوما فيما إذا قال والله لا أقربك الا يوما أقربك فيه عام بعموم الوصف مع أنه مسند إلى ضمير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بأن الضرب قائم بالضارب فلا يكون بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز أن يضرب اليوم عاما به وأيضاً المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر أثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر أما أولا فلان الضرب صفة إضافية لها تعلق بالفاعل وهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الإضافيات بالمضامين وأما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج إلى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا وإلى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالأول أشد وأثر المفعول به هنا انما هو فى بطلان الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولو سلم فالفاعل أيضا ضرورى فينبغى أن لا يظهر أثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكد ما (قوله) وهنا فرق آخر) تفرد به المصنف حاصله أن ايا الواحد متكرر فى الصورة الأولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلامرجح إلا لأولية البعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضر به مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب بضر به لأن الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فتحصل الأولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر أنه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الأولى لأنه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل أى عبيدى وطئته ابتك أو عضه كلبك فهو حر وأما ثانيا فلان الكلام فيما إذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فينشد فينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد كما ذكر فى الصورة الأولى بعينه لجواز ان يعتق كل واحد منفردا بالمضروبية كفى الضاربية وأما ثالثا فلاننا سلم فى الصورة الأولى عدم أولوية البعض مطلقا بل إذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم أولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار إلى المولى كفى الصورة الثانية وكما إذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح أن يقال لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز أن يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين إلى المولى فان قلت كون أى للواحد انما يصح فى المضاف إلى المعرفة مثل أى الرجال وأى الرجلين وأما إذا أضيف إلى الشكرا فقد يكون للاثنتين مثل أى رجلين ضرباك أو اجمع مثل أى رجال ضربوك قلت مراده المضاف إلى المعرفة لأن الكلام فى أى عبيدى ضربك أو ضربته (قوله) ومنهم من) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاولى ان تعمان ذوى العقول لأن معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا إلى الأفراد ومعنى من فى الدار أن يذنب الدار أم عمرو إلى غير ذلك فعدل فى الصورتين إلى لفظ من قطعاً للتطويل المتعسر والتفصيل المعتذر وأما الآخرين فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص واردة البعض كفى قوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك بجمع الضمير وإفراده نظر إلى المعنى واللفظ فانه وإن كان خاصا للبعض إلا أن البعض متعدد لاحالة لجمع الضمير لا يدل على العموم إلا عندما يكتبنى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله) يعتقهم (لا واحدا) هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب

ومن البيان وعند أبى حنيفة رحمه الله يعتقهم (لا واحدا) لأن من للتبعيض إذا دخل على ذى أبعاض (كفى كل من هذا الخبر ولا نه متيقن) أى البعض متيقن لأن من إذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة (فوجب رعايته

والأخيار إلى المولى وذلك لأن استعمال من في التبويض هو الشائع الكثير حيث يكون مجروراً وهذا إباحة  
فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد كد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة  
إضافة المشيئة إلى ما هو من ألفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من تشاء  
منهن بقرينة قوله واستغفرهن وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن فإنها ترجح العموم وكون من للبيان  
فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي أن في الأول قرينة دالة على أن من للبيان دون  
التبويض بخلاف الثاني وقد يقال أن العموم ههنا العموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم  
فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحمل التبويض  
والبيان والتبويض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وإرادة الكل  
محملة فيحمل من على التبويض أخذاً بالمتيقن المقطوع وتركاً للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي  
أمكن العمل بعموم من وتبويض من بأن يعنى كل واحد لأنه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن  
الغير كان كل من شاء العتق بعضاً من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فإن مخاطب لو شاء عتق الكل  
سقط معنى التبويض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن من شاء مخاطب عتقه ليس  
بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه إشكال لأنه يصدق على كل واحد أنه شاء مخاطب عتقه  
حال كونه بعضاً من العبيد ويمكن الجواب بأن تعلق المشيئة بكل على الأفراد أمر باطل لا اطلاع عليه  
والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبويض وههنا نظر وهو  
أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في  
ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لا نسلم أن التبويض متيقن وهو ظاهر (قوله ومنها ما في غير العقلاء) هذا  
قول بعض أئمة اللغة والاكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فإن قيل ففي قوله تعالى فافروا ما تيسر من القرآن  
يجب قراءة جميع ما تيسر عملاً بالعموم كما في قولهم إن كان ما في بطنك غلاماً فانت حررة قلنا بناء الأمر على  
التيسر دل على أن المراد ما تيسر بصفة الأفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع ينقلب متمسراً (قوله  
وقدمو وجههما) أما وجه قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو أن ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد  
الطلاق المشرع وأما وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فهو أن من للتبويض فيجب أن يكون ما شاءت  
بعض الثلاث (قوله وهما محكان) ليس المراد أنهما لا يقبلان التخصيص أصلاً لأن قوله تعالى والله خلق كل  
شيء وقوله وأوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد أنهما لا يقعان خاصين بأن يقال كل رجل أو  
جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذا كر شمس  
الأئمة ونحو الإسلام أن كلمة كل تحتل الخصوص نحو كلمة من كما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أو لافله  
كذا فدخلوا على التعاقب فالتف للآول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق  
وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله  
على سبيل البدل (قوله فإن دخل الكل) يعني إذا أضيف لفظ كل إلى التكررة فهو لعموم أفرادها وإذا  
أضيف إلى المعرفة فلعوم أجزائها فيصح كل رجل يشبهه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال فيصح كل الرجال  
يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معاً) إنما قال ذلك لأنهم لو دخلوا متعاقبين  
فالتف للآول خاصة لأن من دخل بعده ليس داخلأ أو لالكونه مسبوقاً بالغير ومعنى الأول السابق الغير  
المسبوق (قوله فكل) أي كل واحد من العشرة الداخلين معاً أول بالنسبة إلى المختلف الذي يقدر دخوله  
بعد فتح الحصن وذلك لأن الداخل أو لا يجب أن تعتبر إضافته إلى الداخل ثانياً لا إلى من ليس بداخل أصلاً  
(قوله بخلاف من دخل) أي لو قال من دخل هذا الحصن أو لافله ألف فدخله عشرة معاً لم يكن لهم ولا واحد

المسئلة الأولى هذا مراعى  
لأن عتق كل معلق بمشيئته  
مع قطع النظر عن غيره  
فكل واحد بهذا الاعتبار  
بعض) أي كل واحد مع  
قطع النظر عن غيره بعض  
من المجموع فيعتق كل  
واحد مع رعاية التبويض  
بخلاف من شئت فإن مخاطب  
أن شاء الكل فمشيئة  
الكل مجتمعة فيه فيبطل  
التبويض وهذا الفرق  
والفرق الأخير في أي ما  
تفردت به (ومنها ما في غير  
العقلاء وقد يستعار لمن  
فإن قال إن كان ما في بطنك  
غلاماً فانت حررة فولدت  
غلاماً وجارية لم تعنى لأن  
المراد الكل وإن قال طلق  
نفسك من ثلاث ما شئت  
تطلق مادونها وعندهما ثلاثاً  
وقدمو وجههما، ومنها كل  
وجميع وهما محكان في عموم  
مادخل عليه بخلاف سائر  
أدوات العموم فإن دخل  
الكل على التكررة  
فلعوم الأفراد وإن دخل على  
المعرفة فجميعاً قالوا  
عمومه على سبيل الأفراد  
أي يراد كل واحد مع قطع  
النظر عن غيره) وهذا إذا  
دخل على التكررة (فإن قال  
كل من دخل هذا الحصن  
أو لافله كذا فدخل عشرة  
معاً يستحق كل واحد  
أدنى كل فرد قطع النظر عن  
غيره فكل واحد أول

وهنا فرق آخر هو أن من دخل أو لاعام على سبيل البدل فاذا أضاف السك إلى مقتضى عموما آخر لئلا ينفو يقتضى العموم فى الأول  
 (فيعتد الأول) وهذا الفرق قد تفرد به أيضا وتحقيقه أن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد من غيره فى قوله من دخل  
 هذا الحصن أو لا يمكن حمل الأول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقى أما فى قوله كل من دخل أو لا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أو لا فاقضى  
 التعدد فى المضاف إليه وهو من دخل أو لا فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقى لأن الأول الحقيقى لا يكون متعددا فى راد معناه المجازى وهو  
 السابق بالنسبة إلا المتخلف ( وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع (٦١) من دخل هذا الحصن أو لا فله كذا

فدخل عشرة فلهم نقل  
 واحد إن دخلوا فرادى  
 يستحق الأول فيصير جميع  
 مستعار السك) كذا ذكره  
 فخر الإسلام رحمه الله تعالى  
 فى أصوله ويرد عليه أنه  
 يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز  
 ولا يمكن أن يقال إن اتفق  
 الدخول على سبيل الاجتماع  
 يحمل على الحقيقة وإن  
 اتفق فرادى يحمل على  
 المجاز لأنه فى حال التكلم  
 لابد أن يراد أحدهما معينا  
 وإرادة كل واحد منهما  
 معينا تنافى لإرادة الآخر  
 حينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة  
 والمجاز فاقول معنى قوله أنه  
 مستعار لكل أن السك  
 للأفرادى يدل على أمرين  
 أحدهما استحقاق الأول  
 النفل سواء كان الأول  
 واحدا أو جمعا والثانى أنه  
 إذا كان الأول جمعا يستحق  
 كل واحد منهم نفلا تاما  
 فهنا يراد الأمر الأول حتى  
 يستحق الأول النفل سواء  
 كان واحدا أو أكثر ولا

منهم شىء لأنه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنالم يتحقق أحد دخل أو لا يجوز أن  
 يحمل من استعارة عن السك أو الجميع ليكون لكل منهم أو لمجموعهم نقل واحد لان عموم السك على  
 سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصد وعموم من إنما يثبت ضرورة لإبهامه كالنكرة فى  
 موضع النفي فلا مشاركة تصح الاستعارة (قوله وهنا فرق آخر) حاصله أن الأول هو السابق على جميع  
 ما عداه وهو هذا المعنى لا يتعد فعد إضافة الكل إليه يجب أن يكون مجاز السابق على الغير مطلقا سواء كان  
 جميع ما عداه أو بعضه كالتخلف ليجرى فيه التعدد فصح إضافة السك للأفرادى إليه فعلى هذا يجب أن  
 يكون من نكرة موصوفة إذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين  
 يدخلون هذا الحصن أو لا فلهم كذا فيجب أن يكون للجموع نقل واحد وفى هذا الفرق نظر وهو أنه يقتضى  
 فى صورة الدخول فرادى أن يستحق النفل كل واحد منهم غير الأخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز أعنى  
 السابق بالنسبة إلى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بأن النفل للأول خاصة ويمكن الجواب بأن قيد عده  
 المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق إلا على الأول خاصة وبما يجب التنبيه له أن أو لا هنا ظرف بمعنى قبل وليس  
 من أوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الأول اسم للفرد السابق أن الداخل أو لا مثلا اسم لذلك (قوله  
 فان قال جميع من دخل هذا الحصن أو لا) اعلم أن الشرط له النفل فى مسائل تقييد دخول الحصن بقيد  
 الأولية إما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع إضافة السك أو الجميع إليه وعلى التقادير الثلاث أما أن  
 يكون الداخل أو لا واحدا أو متعددا معا وعلى سبيل التعاقب يصير تسعة فإن كان الداخل واحدا فقط فله كال  
 النفل فى الصور الثلاث أما فى من دخل وكل من دخل فظاهروا أما فى جميع من دخل فلان هذا التنفيل  
 للتشجيع وإظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول أو لا فالواحد أولى لان الجلادة فى ذلك أقوى وإن  
 كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شىء لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل من  
 دخل وللجموع نقل واحد فى صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة  
 كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وإن دخلوا  
 على سبيل التعاقب فالنفل للأول منهم فى الصور الثلاث أما فى من وكل فظاهروا أما فى الجميع فلا لأنه يحمل  
 مستعار السك لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو أن الجلادة فى دخوله وحده أقوى فهو بالنفل  
 أخرى كذا ذكره فخر الإسلام واعتراض عليه بأن فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لأنهم لو دخلوا معا  
 استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الأول منهم عملا بمجازه كما إذا لم يدخل إلا واحد  
 وأوجب بأهم إن دخلوا معا يحمل على الحقيقة وإن دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده  
 صاحب الكشف والمصنف بأن امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز إنما هو بالنظر إلى الإرادة دون الوقوع وهنا

يراد المعنى الحقيقى ولا الأمر الثانى حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام التحريض والحث على دخول  
 الحصن أو لا فيجب أن يستحق السابق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعما ولا يشترط الاجتماع لأنه إذا أقدم الأول على الدخول فتخلف غيره  
 من السابقة لا يوجب حرمان الأول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقى وأيضا لا دليل على  
 أنه إذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على أن للجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله إن  
 السابق يستحق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعما فان دخل منفردا أو مجتمعما يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعما ليس لانه المعنى  
 الحقيقى بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث فى غاية التدقيق

(مسئلة حكاية الفعل لان نعم لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعض المعاني (٦٢) بالرأى فذاك وإن ثبت التساوى فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز

الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياساً (وأما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى ولأن الجار عام) جواب اشكال هو أن يقال حكاية الفعل لما لم نعم فما روى أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكاً فاجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستفراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار (مسئلة اللفظ الذي

قد تحقق الجمع في الإرادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع وأخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد به سبع أو رجل شجاع حتى يعد مثلاً بايهما كان إذ لو أريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو أريد مجاز لم يستحق الجمع نفلاً واحداً بل يستحق كل واحد نفلاً تاماً كما إذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال وأورد المصنف كلاماً حاصله أن الجميع هنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي أن هذا الكلام للتشجيع والتخريض على الدخول أولاً على ما ذكرنا وليس أيضاً مستعار المعنى كل من دخل أولاً حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولاً لأن معناه أن السابق يستحق النفل وأنه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولاً مستعار البعض معنى كل من دخل أولاً فان قوله الكل الافرادى يدل على أمرين معناه أن مدلوله بمجموع الأمرين إذ ليس كل واحد منهما مدلولاً على حدة حتى يكون مشتركاً بينهما فان قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحداً كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وهما قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازى بل هو من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي أى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا لا يستحق الواحد ولا الأمر الثانى أى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معان نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم إرادة المعنى الثانى واعلم أنهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتاً بدلالة النص اكتفى (قوله مسئلة) تحرير النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى الصحابي فعلاً من أفعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاماً أم لا فذهب بعضهم إلى عموميه لأن الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم إلا بعد عليه بتحقيقه وذهب الأكثرون إلى أنه لا يعم لأن الاحتجاج إنما هو بالحكى لا بالحكاية والعموم إنما هو في الحكاية لا المحكى ضرورة أن الواقع لا يكون إلا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل ذلك بقول الصحابي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى أنه لا يكون من محل النزاع إلا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والأزمان والصحيح أنه لا عموم له لأن الواقع إنما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره إنما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولاً فلأن مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي عليه السلام بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا وأما ثانياً فلأن عموم لفظ الجار لا يضرب بالمنصود إذ ليس النزاع إلا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام وأما ثالثاً فلأن جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة أن الفعل أعنى قضاء بالشفعة إنما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز أن يقع حكمه بصيغة العموم بأن يقول مثلاً الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه (قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة) يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وحينئذ

ورد بعد سؤال أو حادثة إما أن لا يكون مستقلاً أو يكون حينئذ إما أن يخرج عن جواب قطعاً أو الظاهر ينحصر أنه جواب مع احتمال الإبتداء أو بالعكس أى الظاهر أنه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب (نحو ليس عليك كذا) فيه فيقول بلى أو كان لي عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير المستقل (ونحو سها فسجدوزنى ما عز فرجم) هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعاً (ونحو تعال

تغد معي فقال إن تغذيت فكذا من غير زيادة ) هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه جواب ( ونحو أن تغذيت اليوم مع زيادة على قدير الجواب ) هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه ابتداء مع احتمال الجواب في كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ) في الثلاثة الأول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الإفادة ولو قال غنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل على الجواب ) وهذا ما قيل أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فإن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة ، ( فصل حكم المطلق أن يجري على إطلاقه كأن المقيد على تقييده فاذا وردا ) أي المطلق والمقيد ( فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد إلا في مثل قولنا أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة ( ٦٣ ) فلا إعتاق يتقيد بالمؤمنة ) أي

إلا في كل موضع يكون الحسبان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكما غير مذكور بوجوب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان أحدا الحسبان إيجاب الإعتاق والثاني نفي تملك الكافرة وهما حسبان مختلفان لكن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها ضرورة أن إيجاب الإعتاق يستلزم إيجاب التملك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا أوجب تقييد الأول أي إيجاب الإعتاق بالمؤمنة ( وإن اتحد ) أي الحكم ( فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل ) سواء اقتضى القياس أولا ( وبعضهم زادوا إن اقتضى القياس ) أي بعض

ينحصر الأقسام الأربعة المذكورة لا ممتنع أن يكون اللفظ قطعاً في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون مفيداً بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب أو مني استغفاما أو خبرا وبلي فانها مختصة بإيجاب النفي السابق استغفاما أو خبرا فعلى هذا لا يصح بلي في جواب أ كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أ ليس لي عليك كذا إقرارا إلا أن المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر فيكون إقرارا في جواب الإيجاب والنفي استغفاما أو خبرا ( قوله حملا للزيادة على الإفادة ) يعني لو قال إن تغذيت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يحمل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو إليه أو غيره معه أو بدونه لأن في حملة على الابتداء اعتبار الزيادة الملقوطة بالظاهرة والنفاء الحال المبطنة وفي حملة على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال ( قوله صدق ديانة ) لأنه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفا عليه ( قوله أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ) لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا يتنافى وعموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاره عليه ولا نه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون إجماعا على أن العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهور نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان وفي سرقة المجن وكقوله عليه السلام أيما أهاب دبع فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ورد جوابا بالسؤال عن برء بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لأن نسبة العام إلى جميع الأفراد على السوية ولما كان لثقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لأنه عام والسؤال خاص أجيب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الإرادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بأن فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بأن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص ( قوله فصل ) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبة تهما إياهما من جهة أن المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى أنه حصه من الحقيقة محتملة للخصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشيوع بوجهما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع

أصحاب الشافعي زادوا أنه يحمل عليه أن اقتضى القياس حملة عليه ( وإن اتحدت ) أي الحادثة كصدقة الفطر مثلا ( فان دخلا على السبب نحو أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين ) أي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجود صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهما على أن الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على أن رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على أن رأس المسلم سبب ( لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحدة منهما إذ لا تنافي في الأسباب ) بل يمكن أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا ( خلافا له ) أي للشافعي رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا ( وإن دخلا ) أي المطلق والمقيد ( على الحكم ) في صورة اتحاد الحادثة ( نحو فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهي ثلاثة أيام متتابعات ) فان الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات ( يحمل بالاتفاق

المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقيات المؤمنات وضبط الفصل أنه إذا أورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما أن يختلف الحكم أو يتحد فإن اختلف فإن لم يكن أحدا الحكمين موجبا لتقييد الآخر أجرى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعمهم رجلا أو كسر رجلا عاريا وإن كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فإن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييدا يحجب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فإن قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لأن المقيد إنما قيد بالكافرة والمطلق إنما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن إن كان القيد موجبا فبايجابه وإن كان منفيًا فبنفيه وهنا قيد الكافرة منفيًا فقيدهم لإيجاب الإعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف أن معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواه كان هو المذكور في المقيد أو غيره لأنه في مقابلة إجراء المطاق على إطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل أنهم أوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر إذا لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء إن أراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا إذا اختلف الحكم وان اتحد فاما أن يكون منفيًا أو مثبتًا فإن كان منفيًا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا مكان الجمع بأن لا يعتق أصلا ولا يخفى أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبتًا فاما أن تختلف الحادثة أو تتحد فإن اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وإن اتحدت فاما أن يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر واليحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب أجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم أجزائه لخالفه المأمور به وفي هذا المثال أشار إلى الجواب عما يقال أنكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد وورد في حادثة أخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التابع في الصوم يعني إنما حملناه على مقيد وورد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فإنها مشهورة بمثلها يزداد على الكتاب بخلاف قراءة أبي رضى الله تعالى عنه فعدة من أيام أخر متتابعات في قضاء رمضان فإنها شاذة لا يزداد بمثلها على النص والشافعي إنما لم يشترط التابع لأنه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله ان المطلق ساكت) احتج من ذهب إلى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الاطلاق والتقييد في السبب بأن المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لأن السكوت عدم وجوابه القول بالموجب أي نعم يكون أولى عند التعارض كما إذا دخل في الحكم واتحدت الحادثة وهنا لا تعارض لا مكان العمل بهما للقطع بأن الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (قوله لأن التقييد) فإن قلت الآية إنما تدل على أن السؤال والبحث عن القيود والأوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على أن تقييد المطلق يوجب ذلك قلت إذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الأولى على أن المفهوم من الآية أن موجب المساءة هو تلك القيود والأشياء المستثناة عنها وقد يقال في وجه الاستدلال أن الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن السكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب بقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون (قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه)

الحكم مثبتا فإن كان منفيًا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق أصلا له أن المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان أولى ( فنقول في جوابه نعم أن المقيد أولى لكن إذا تعارضوا لا تعارض إلا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلاثة أيام متتابعات ( ولأن القيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب الثاني ) أي نفي الحكم عند عدم الوصف ( في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فإنها جنس واحد ) هذا دليل على المذهب الآخر وهو أن يحمل إن اقتضى القياس حمله وحاصله أن التقييد بالوصف كال تخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ( ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم ) فهذه الآية تدل على أن المطلق يجرى على إطلاقه ولا يحمل على المقيد لأن التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بنى إسرائيل ( وقال ابن عباس رضي الله عنهما أهما



(وعامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد في الراتب ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن) فيعمل بكل واحد في موره إلا أن لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الأول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل إن اقتضى القياس بقوله (والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف يعدي) جواب عما قالوا أنه يحمل عليه فانهم قالوا أن النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على إيجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكفارة أصلا والأصل عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم اجزاء الكافرة على العدم الأصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدي حكما شرعيا وتوضيحه أن الإعدام (٦٥) على قسمين الأول عدم اجزاء

مالا يقوم حجة على الخصم لأنه لا يجمل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الأصول (قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهمه في كتاب الله تعالى فاهموها أي خال تحريما عما عدا دخول الثابت في الراتب فاطنقروها وعليه انعقاد إجماع من بعدهم كذا في التوقيم وقد يجاب بان الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيّد في صورة لا يكون إجماعا على الأصل الكلّي لجواز أن يكون ذلك لدلائل لاح لهم في هذه الصور (قوله ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن) وذلك في اجزاء المطلق على إطلاقه والمقيّد على تقييده عند الامكان إذ لو حمل المطلق على المقيّد يلزم إبطال المطلق لأنه يدل على إجزاء المقيّد وغير المقيّد وفي الحمل على المقيّد إبطال الأمر الثاني وهذا ظهر فساد ما استدلل به الشافعية من أن في حل المطلق على المقيّد جمعا بين الدليلين إذ العمل بالمقيّد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيّد فان قيل حكم المقيّد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيّد أوجب بأنه يفيد استحباب المقيّد وفضله وأنه عزيمته والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من إبطال حكم الإطلاق (قوله والنفي في المقيس عليه) يعني أن حمل المطلق على المقيّد بالقياس فاسد أما أولا فلأن هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الأصلي وهو عدم اجزاء غير المقيّد في صورة التقيّد لما سيجيء في فصل مهموم المخالفة وأما ثانيا فلأن فيه إبطالا للحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيّد كالـ كافرة مثلاً وأما ثالثاً فلأن شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وهنا المطلق نص دال على اجزاء المقيّد وغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز أن يثبت بالقياس اجزاء المقيّد ولا عدم اجزاء غير المقيّد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالإثبات فيكون المحل في حق الوصف خالياً عن النص لا نا نقول بمنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم أن المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالإثبات أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم أن يقول أن المعدي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيّد ولا نسلم أن النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيّد أو غيره وهذا يندفع ما يقال أنه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيّد كالـ كافرة في كفارة اليمين لأن غاية الأمر أن يجمع فيه نصان مطلق ومقيّد تقدير أو لا دلالة للقيّد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيّد أيضاً ولا إمتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على أن نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق والمقيّد في حادثة واحدة في الحكم فالحل واجب اتفاقا كما مر (قوله لأن القيد يدل على الإثبات في المقيّد والنفي في غيره) فان قلت

هذا لا يقوم حجة على الخصم لأنه لا يجمل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الأصول (قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهمه في كتاب الله تعالى فاهموها أي خال تحريما عما عدا دخول الثابت في الراتب فاطنقروها وعليه انعقاد إجماع من بعدهم كذا في التوقيم وقد يجاب بان الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيّد في صورة لا يكون إجماعا على الأصل الكلّي لجواز أن يكون ذلك لدلائل لاح لهم في هذه الصور (قوله ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن) وذلك في اجزاء المطلق على إطلاقه والمقيّد على تقييده عند الامكان إذ لو حمل المطلق على المقيّد يلزم إبطال المطلق لأنه يدل على إجزاء المقيّد وغير المقيّد وفي الحمل على المقيّد إبطال الأمر الثاني وهذا ظهر فساد ما استدلل به الشافعية من أن في حل المطلق على المقيّد جمعا بين الدليلين إذ العمل بالمقيّد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيّد فان قيل حكم المقيّد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيّد أوجب بأنه يفيد استحباب المقيّد وفضله وأنه عزيمته والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من إبطال حكم الإطلاق (قوله والنفي في المقيس عليه) يعني أن حمل المطلق على المقيّد بالقياس فاسد أما أولا فلأن هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الأصلي وهو عدم اجزاء غير المقيّد في صورة التقيّد لما سيجيء في فصل مهموم المخالفة وأما ثانيا فلأن فيه إبطالا للحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيّد كالـ كافرة مثلاً وأما ثالثاً فلأن شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وهنا المطلق نص دال على اجزاء المقيّد وغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز أن يثبت بالقياس اجزاء المقيّد ولا عدم اجزاء غير المقيّد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالإثبات فيكون المحل في حق الوصف خالياً عن النص لا نا نقول بمنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم أن المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالإثبات أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم أن يقول أن المعدي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيّد ولا نسلم أن النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيّد أو غيره وهذا يندفع ما يقال أنه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيّد كالـ كافرة في كفارة اليمين لأن غاية الأمر أن يجمع فيه نصان مطلق ومقيّد تقدير أو لا دلالة للقيّد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيّد أيضاً ولا إمتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على أن نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق والمقيّد في حادثة واحدة في الحكم فالحل واجب اتفاقا كما مر (قوله لأن القيد يدل على الإثبات في المقيّد والنفي في غيره) فان قلت

(٩ - توضيح ١) موقوف على الآخر وثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لثلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكافرة بالنص المقيّد بل النص لا يجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعدي حكما شرعيا لا عدما أصليا (ولا يمكن أن يعدي القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدرو هو أن يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لأننا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لأن القيد) وهو قيد الإيمان مثلا (يدل على الإثبات في المقيّد) أي يدل على إثبات الحكم في المقيّد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان (والنفي في غيره) أي على نفي الحكم وهو نفى الاجزاء في الرقبة الكافرة ثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين (والأول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص

(المطلق) وهو قوله أو تحرير رقة (فلا يفيد تعديته فهي) أي التعدية (في المثنى فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أي بعين تعدية العدم (وان كانت غير هافهي مقصودة منها) أي وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد ثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أي تعدية القيد (لإثبات ما ليس بحكم شرعي) وهو عدم أجزاء الكافرة فإنه عدم أصلي (وابطال الحكم الشرعي) وهو أجزاء الرقة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين أو تحرير رقة (وكيف يقاس مع ورود النص) فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيس كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيس إن اقتضى القياس حمله وهو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها لأن دلالة العام على الأفراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بينما وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندهم أيضا فأجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام مخصصا بقطعي وهنا ثبت القيد ابتداء بالقياس لأنه قيد أو لا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مطلقا للنص) فالخاصل أن العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل إنما يخص إذا خص أو لا بدليل قطعي وفي مسألة حمل المطلق على المقيس لم يقيد المطلق بنص أو لا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون (٦٦) كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فإن القتل من أعظم الكبائر)

لما ذكر الحكم السكلي وهو أن تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزله إلى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما نعا آخر يمنع القياس وهو أن القتل من أعظم الكبائر فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان ولا يشترط فيمادونه فإن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال أنتم قيدتم الرقة بالسلامة)

هذا صريح في أن النفي أيضا مدلول النص كالإثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من أنه لدلالة في المقيس على نفي الكافرة أصلا وأنه عدم أصلي لاحكم شرعي ولا يصح أن يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود أنه لما ذكر القيد فهم أن عدم أجزاء الكافرة باق على العدم الأصلي (قوله ودلالة المطلق عليها) أي على الأفراد ضمنية لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة أو إلى حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة والمراد دلالة على الأفراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور أن قوله تعالى فتحرير رقة إنما يدل على وجوب اعتاق رقة ما (قوله لا يقال أنتم قيدتم الرقة بالسلامة) مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيس بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وإنما أورده في المحصول جوابا عما قيل أن قوله اعتق رقة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق أي رقة شاء من رقاب الدنيا فلودل القياس على أنه لا يجزئه إلا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المسكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وأنه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التامل) في نفس الصيغة

هذا إشكال أورده علينا في المحصول وهو أنكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فأجاب بقوله (لأن المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقة وهو فئات جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا أن المطلق ينصرف إلى الكامل) أي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم ككلام المطلق لا ينصرف إلى ما ورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا (ولا يقال أنتم قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الأبل زكاة بقوله في خمس من الأبل السائمة زكاة مع أنها دخلت في السبب) والمذهب عندهم أن المطلق لا يحمل على المقيس وإن اتحدت الحادثة إذا دخلت في السبب كما في صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى وأشهدوا إذا تباعتم بقوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم مع أنهما في حادثتين) قال الله تعالى فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم فأجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لأن قيدا لاسامة إنما يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فصل حكم المشترك التامل حتى يرجع أحد معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لاحتمال لانه لم يوضع للجموع) اعلم أن الواضع لا يخلو ما أن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أي للجموع أو لكل واحد منهما مطلقا والثاني غير واقع لأن الواضع لم يضعه للجموع والام يصح استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وأيضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في أحد المعنيين وإن وجد الأول أو الثالث ثبت المدعى لأن الواضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن الإراد باللفظ إلى هذا المعنى بالموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الموضوعين يناق اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لا نعلم يوضع للجموع إشارة إلى ما ذكرنا من أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعا للجموع ووضع للجموع متنتف أما

على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ( ولا يجاز الاستزاه الجمع بين (٦٧) الحقيقة والمجاز ) فان اللفظ ان استعمال

في أكثر من معنى واحد  
بطريق المجاز يلزم ان  
يكون اللفظ الواحد مستعملا

في المعنى الحقيقي والمجازي  
معاً وهذا لا يجوز ( فان  
قليل يصلون على النبي الآية  
والصلاة من الله رحمة  
ومن الملائكة استغفار  
قلنا لا اشتراك لأن سياق  
الكلام لا يجاب الاقتداء  
فلا بد من اتحاد معنى  
الصلاة من الجميع لكنه  
يختلف باختلاف  
الموصوف كسائر الصفات  
لا يحسب الوضع اعلم ان  
المجوزين تمسكوا بقوله تعالى  
ان الله وملائكته يصلون  
على النبي فان الصلاة من الله  
تعالى رحمة ومن الملائكة  
استغفار وقد اوردوا على  
هذه الآية من قبلنا اشكالا  
فاسد وهو ان هذا ليس من  
المتنازع فيه فان الفعل  
متعدد بتعدد الضائر فكانه  
كر لفظ يصلى واجابوا  
عن هذا بان التعدد بحسب  
المعنى لا بحسب اللفظ لعدم  
الاحتياج إلى هذا وهذا  
الاشكال من قبلنا فاسد  
لانا لا نجوز في مثل هذه  
الصورة أى في صورة تعدد  
الضائر أيضا فتكون الآية  
من المتنازع فيه والجواب  
الصحيح لنا ان في الآية لم  
يوجد استعمال المشترك في  
أكثر من معنى واحد لأن

أو غيرهما من الأدلة والإمارات ليرجح أحد معنييه أو معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل  
على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح أحدهما أو رد عقيب ذلك مسألة امتناع  
استعمال المشترك في معنييه أو معانيه وتحرير محل النزاع أنه هل يصح ان يراد بالمشارك في استعمال واحد كل  
واحد من معنييه أو معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت  
العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون أى الأسود والأبيض واقرأت هنداى حاضت  
وطهرت فقليل يجوز وقل لا يجوز وقل في النبي دون الاثبات وإليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا  
يخفى ان محل الخلاف ما اذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الأمثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الأمر والتهديد  
أو الوجوب والإباحة مثلاً ثم اختلف القائلون بالجواز فقل حقيقة وقل مجاز وعن الشافعي رحمه الله  
تعالى أنه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة  
وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسارت قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة  
واختلف القائلون بعدم الجواز فقل لا يمكن للدليل القاطم على امتناعه وهو الذي اختاره لمصنف وقل يصح  
لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العميون فذهب الاكثرون إلى أن الخلاف فيه مبنى على الخلاف  
في المفرد فان جاز جزواً ولا فلا وقل يجوز فيه وإن لم يحز في المفرد ذهب المصنف إلى أنه لا يستعمل في أكثر  
من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازاً اما حقيقة فلأنه يتوقف على كون اللفظ موضوعاً لجموع المعنيين ليكون  
استعماله فيه استعمالاً في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لأنه لو كان موضوعاً لجموع المعنيين  
لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم  
باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بأنه يجوز أن يكون موضوعاً لكل واحد من المعنيين كما أنه  
موضوع للجموع لجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالاً في أحد المعاني ولا نزاع في صحته  
فان قيل لا نفي باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة أنه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه  
موضوعاً للجموع بل معناه أنه يراد به كل واحد من المعنيين على أنه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو  
المراد وحينئذ لا يلزم إلا كونه موضوعاً لكل واحد من المعنيين والامر كذلك لجوابه أنه إذا كان  
موضوعاً لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعاً له بدون الآخر أى بشرط انفراد عن الآخر  
أو مطلقاً أى مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه معه إذ لا يجوز ان يكون موضوعاً لكل واحد  
بشرط الآخر لما في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين ثبت المدعى اما على الأول فظاهر واما  
على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا  
يراد به غيره عند الاستعمال فداناً لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لأن اعتبار كل من الوضعين يناق  
اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى  
الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم كل واحد من المعنيين صفة الانفراد  
عن الآخر والاتحاد معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد في حالة واحدة وهو  
باطل بالضرورة وإليه أشار بقوله ( ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله )  
أى اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين  
اما للابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى وإما لقصد الإبهام أو لغفلة من الوضع الأول أو لاختلاف  
الواضعين ان كان غير هو الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل  
منهما نفس الموضوع له أى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند  
ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر التخصيص على

سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل ان

المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم أنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الأشياء بالحصول للتخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل أنه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الألفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى فللخصم أن يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له خاصة من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه والحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وأما أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازا فلا يُلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما ساقى بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف أنه لو أريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مرادوه نفس الموضوع له يلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه أنه إذا أريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخل في المراد لا نفس المراد مثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع إذا أريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان إرادة المجموع في المشترك ليست إلا إرادة كل واحد من المعنيين إذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لأنه إن كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغايير كل من المعنيين فقد تم الإعراض وإن لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والوجه أن يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين أو المعاني أو أكثر على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطاً للحكم لا دخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور إلا بان تكون بين المعنيين علاقة فإراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز إذ لو أريد كل واحد على أنه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجاز والتقدير بخلافه ولو أريد كل واحد على أنه مناسب للموضوع له فذلك إما أن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من أفراده وقد عرفت أنه ليس محل النزاع وأما باستعماله في كل منهما على أنه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء أن استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فإن قيل لم لا يجوز أن يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء أن اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض فانه لا قائل بصحته على أنه حينئذ يعود الإعراض السابق على ما نقل عن المصنف (قوله لكان هذا الكلام في غاية الركعة) لأن إيجاب الاقتداء إنما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به إذ لا إيجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فافقرؤا القرآن وفيه نظر لأن ركعة الكلام وعدم إيجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الأفعال المذكورة إنما يلزم إذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركعة في مثل قولنا أن السلطان قد أطلق زيد أو الأمير قد خلق عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد ههنا أن الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحاكمكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا (قوله ولما بينوا) يعني أن ذكر اختلاف المسند إليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمه ومن الملائكة استغفارو من الناس دعاء يشعر بان معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على أنها موضوعة لمعان مختلفة بأوضاع

الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يأبى الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركعة فلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال أن الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه أن المحبة من الله إيصال الثواب ومن المهد طاعة ليس المراد أن المحبة مشتركة من حيث الموضوع بل المراد أنه أراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا أما المجازي فكاردة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم إن اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الإشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند إليه يفهم منه أن معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لأن معناه مختلف وضما

وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض الآية حيث نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فأنسب إلى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الأرض وما نسب إلى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الأرض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على أن المراد بالسجود المنسوب إلى الإنسان هو وضع الجبهة على الأرض إذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لأن الانقياد شامل لجميع الناس أقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكر أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لأن الكفار لاسيما المتكبرين (٦٩) منهم لا يسمهم الانقياد أصلا وأيضا

لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحائه من الجمادات إلا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة مع أن حكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح أن النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق أن المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فلم بهذا أن وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره إلا منكر خوارق العادات (التقسيم الثاني في استعمال اللفظي المعنى فان استعمال فيما وضع له) يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي (فاللفظ حقيقة أي بالحقيقة التي يكون الوضع بتلك الحقيقة فالمقول

متعددة يلزم الاشتراك (قوله هذا جواب حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لايحباب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بمنع الاشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة وتجويز أن يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجاز (قوله) إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع) فيه بحث لأنه أريد بالانقياد امثال أوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وإن أريد امثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الإطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امثال التكليف فالأظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس على أن المراد بالسجود الأول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الأرض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله) وأيضا لا يبعد هذا أيضا بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب الفم لم يكن ساجدا ولو سلم فائبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالمسماويات مثلاً من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم في مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر (قوله) ولا يحكم باستحائه) فيه أيضا نظر لأن الحكم باستحائه من الجمادات ليس باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجود ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالأرجل والبش بالأيدي والنظر بالأعين بخلاف التسبيح فانه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بإيجاد القدرة الإلهية كما روى عن الحصى والجذع وكذا شهادة الأعضاء والجوارح (قوله مع أن يحكم التنزيل ناطق بهذا) ينبغي أن يكون إشارة إلى شهادة الأعضاء والجوارح لا إلى حقيقة التسبيح فان أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم إلا أن يراد بالمحكم المضح المعنى وما ذكر من أن لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وإنما يناسب حقيقة التسبيح فمنوع لأن معناه أن المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لإخلاهم بالنظر الصحيح والإستدلال الصادق بل الأنسب لحقيقة التسبيح لا تسمعون (قوله التقسيم الثاني) من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون إما حقيقة أو مجاز لأنه إن استعمل فيما وضع له حقيقة وإن استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فجاز ولا فرتجول وهو أيضا من قسم الحقيقة لأن الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وإنما جمعه من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر إلى الوضع الأول فانه أولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتبج بل قد يكون منقولا قلنا نعم إلا أنه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفترق إلى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل استعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجول يجوز أن يكون مجازا في المعنى الثاني

الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول إليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وإنما قال فاللفظ حقيقة لأن بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى أما مجاز أو أماغلى أنه من خطأ العوام (وان استعمال في غيره لعلاقة بينهما فجاز) أي وان استعمال في غير ما وضع له بحقيقة ماسواء كان من حيث اللغة ونحوها فجاز بالحقيقة التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الأول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة إلى المعنى الواحد لكن من جهتين (أو لا لعلاقة فرتجول وهو حقيقة أيضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعاً جديداً فالمرتجول حقيقة في المعنى الثاني بسبب

من جهة الوضع الأول قلنا لما تسر الاطلاع على أن النافل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الأمر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها لجعلوا الأول منقولاً والثاني مرتجلاً فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز إذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فإنه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازاً على الغلط مثل استعمال لفظ الأرض في السماء من غير قصد إلى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أي يكون العلم بالتعيين كافياً في ذلك فإن كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والأفان كان من الشارع فوضع شرعي والأفان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحياً ولا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الأوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعه لذلك المعنى في جميع الأوضاع ولا في المجاز أن لا يكون موضوعه عالماً في شئ من الأوضاع فإن اتفق في الحقيقة لن تكون موضوعه للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهي حقيقة على الإطلاق ولا فهي حقيقة مفيدة بالجهة التي كان بها الوضع وإن كان مجازاً بجهة أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازاً شرعاً وكذا المجاز قد يكون مطلقاً بأن يكون مستعملاً فيها هو غير الموضوع له بجميع الأوضاع وقد يكون مقيداً بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة في الأركان المخصوصة بمجاز لغة حقيقة شرعاً فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضاً لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجي ثم إطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على إطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازاً لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فإن قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازاً عن انتقاضهما جمعا ومنعاً فإن لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الأركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع مجاز لغة مع كونه مستعملاً فيما هو من أفراد الموضوع له من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض حقيقة لغة مع كونه مستعملاً في غير ما وضع له في الجملة أعني العرف العام قلنا قيداً حيثية مأخوذ في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات إلا أنه كثير أحياناً يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد أن الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث أنه غير الموضوع له وحيث لا انتقاض لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث أنه موضوع له ولا في الأركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازاً إلا إذا استعمل فيه من حيث أنه فرد من أفراد ذوات الأربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة أن اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الأربع بخصوصها ولا يكون حقيقة إلا إذا استعمل فيه من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض وهو نفس الموضوع له لغة فإن قيل تعريف المجاز شامل للكنائية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له احترازاً عنها قلنا سيجي أن الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينقل منه إلى ملزومه وأن الاستعمال في غير الموضوع له ينافي إرادة الموضوع له وأما الكناية باصطلاح الأصول فإن استعملت في الموضوع له حقيقة وإلا فمجاز فلا اشكال فإن قيل المجاز بالزيادة أو النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كشئ شئ مواسل القرية

الوضع الثاني (وأما المنقول فنه ماغلب في معنى مجازي للموضوع الأول حتى هجر الأول وهو حقيقة في الأول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس) أي حقيقة في الثاني مجاز في الأول (من حيث الناقل وهو ما الشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ماغلب في بعض أفراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلاً فن حيث اللغة إطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن إذا خصت به) أي إذا خصت الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) أي المعنى الأول وهو ما يدب على الأرض (صارت مجازاً إذا أريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب على الأرض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوع لها ابتداء لأنهما ما خصت به فكانه لم يراع المعنى الأول فصارت اسماً له فظهر أن اعتبار المعنى الأول فيه) وهو ما يدب على الأرض (ليس لصحة إطلاقه) أي المنقول (عليه) الضمير يرجع إلى المعنى (٧١) الأول ويراد بالمعنى الأول الأفراد

التي يوجد فيها المعنى الأول (كما في الحقيقة) فإن في الحقيقة إنما يعتبر المعنى الأول ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (ولا لصحة إطلاقه) أي المنقول (على المعنى الثاني) وهو ما يدب مع خصوصية الفرس (كما في المجاز) فإن في المجاز إنما يعتبر المعنى الأول وهو المعنى الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) أي اعتبار المعنى الأول في الاسم المنقول إنما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الأسماء (في تخصيصه بالمعنى الثاني) أي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الأولوية فلهذا أن الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والجبر وقد يعتبر فيه كاتقارورة والخمر

قلنا لفظ المجازفة مقول عليه وعلى مانحن بصده بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور إنما هو للجزا الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للجزا بالزيادة أو النقصان الذي هو صفة الإعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم إعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل للمعنى فيكون مستعملاً في غير ما وضع له ضرورة أنه إنما وضع للاستعمال في معنى لا نأقول لا نسلم أنه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل للمعنى والفرق ظاهر واضح على أن الاستعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق أن معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غير طلب دلالة عليه وإرادته منه فجرد الذكر لا يكون استعمالاً ولو سلم فلا يصح هنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الإسلام لا اعتبره إرادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الأمرين (قوله وأما المنقول) لما كان التقسيم المشهور وهو أن اللفظ إذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وإن تخلل فإن لم يكن النقل لمناسبة فرتجل وإن كان فإن هجر المعنى الأول فنقول والاف في الأول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما أن كلا من المنقول والمرجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان أن المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الأقسام بالحقيقة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ماغلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب إلى الناقل لأن وصف المنقولة إنما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحاً فالمعنى الثاني إن لم يكن من أفراد المعنى الأول فاللفظ حقيقة في المعنى الأول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول ومجاز في المعنى الأول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان الخصوصية لغة وبالعكس شرعاً وينسب حقيقته ومجازه إلى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعاً له أو غير موضوع له باعتبار هو باعتبار انقسام كل من وضعه إلى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحاً ينقسم ستة عشر قسمًا حاصلة من ضرب الأربعة في الأربعة إلا أن بعض الأقسام بما لا تحقق له في الوجود كالمقول اللغوي من معنى عرفي واصطلاحاً مثلاً وغير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وإن كان المعنى الثاني من أفراد المعنى الأول كالدابة لذى الأربع خاصة وهي في الأصل ما يدب على الأرض فإطلاق اللفظ ما هو من أفراد المعنى الثاني أعني المقيدان كان باعتباراً أنه من أفراد المعنى الأول أعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الأول مجاز من جهة الوضع الثاني وإن كان باعتباراً أنه من أفراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الأول مثلاً لفظ الدابة في الفرس إن كان من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض حقيقة لغة مجاز عرفاً وإن كان من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع فمجاز لغة حقيقة عرفاً لأن

واعتبار المعنى الأول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والأولوية لا لصحة الإطلاق ولا يلزم أن يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجرى القياس في اللغة فلا يقال إن سائر الأشربة خمر لمعنى مخمرة العقل فإن معنى المخمرة ليس مراعى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخمرة بل لأجل المناسبة الأولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له فاحفظ هذا البحث فإنه بحث شريف بدع لم تزل أقدام من سوغ القياس في اللغة إلا لغفلة عنه (فيطلق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة مجازاً بخلاف الدابة والصلاة) أي لما علم أن اعتبار المعنى الأول في المجاز إنما هو لصحة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الأول واعتبار المعنى الأول في المنقول ليس لصحة الإطلاق فيصح إطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح إطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الديب ولا يصح إطلاق اسم الصلاة شرعاً على كل



اللفظ لم يوضع في اللغة للقيود بخصوصه ولا في العرف للطلاق باطلاقة فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو أن اعتبار المعنى الأول وملاحظته في نقل اللفظ إلى المعنى الثاني إن كان لصحة إطلاق المقول على أفراد المعنى الأول أعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح إطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزوم صحة إطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح وإن كان لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الثاني أعني المنقول إليه كالمجاز يعتبر معناه الأول أعني الحقيقي لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني أعني المجازي فيصح إطلاقه على أفراد المعنى الثاني هو لازم المعنى الأول أي ملابس له بنوع علاقة لأن صحة إطلاق اللفظ على المعنى إنما يكون لو وضعه له ولما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لأنه مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وأيضا يلزم صحة إطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح كما يصح إطلاق المجاز على كل ما توجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الأول أجاب بأنه قد ظهر مما سبق أن المنقول قد هجر معناه الأول بحيث لا يطلق على أفراد من حيث هي كذلك وأنه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق إن اعتبار المعنى الأول فيه ليس لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الأول ولا لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل لأولية هذا اللفظ من بين الألفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فإن وضع لفظ الدابة لذوات الأربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الديقب فيها فالتناسب مرعى في وضع بعض الألفاظ ولا يلزم صحة إطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز) يعني أن الصريح والكنية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الأربعة أقساما متباينة أما عند علماء الأصول فلأن الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه أي بالنظر إلى كونه لفظا مستعملا والكنية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقة أو معنى مجازي أو احتراز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكنية بواسطة التفسير والبيان فثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكنية لما عرفت من أن هذه أقسام متبايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من أن المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بأن يستعملوه قاصدين الاستتار وإن كان واضحا في اللغة والانكشاف وإن كان خفيا في اللغة احتراز عن أمثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وأما عند علماء البيان فلأن الكنية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب بل لينتقل منه إلى ملزومه فيكون هو مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد إلى طول القامة فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد قط بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فإن هذه كلها كنيات عند المحققين من غير لزوم كذب لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه إنما هو لقصد الانتقال منه إلى ملزومه وحينئذ لا حاجة إلى ما قيل أن الكنية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز إرادة المعنى الأول ولو في محل آخر واستعمال آخر بخلاف المجاز فإنه من حيث أنه مجاز مشروط بقرينة ما نفع عن إرادة الموضوع له وميل صاحب الكشف إلى أنه يشترط في الكنية إمكان المعنى الحقيقي لأنه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر إليهم يوم القيامة أنه مجاز عن الإهاة فهو السخط وإن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداء به والإحسان إليه كناية إذا أسند إلى من يجوز عليه النظر ومجاز إذا أسند إلى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكنية من قبيل

ما يوجد فيه دعاء (ويثبت أيضا أن الحقيقة إذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز إذا كثرت استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والافسكانية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية) اعلم أن الصريح والكنية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكنية في المعنى الحقيقي والذين هما قسما المجاز صريح وكنية في المعنى المجازي (وعند علماء البيان الكنية لفظ يقصد بمعناه) أي بمعناه الموضوع له (معنى ثان ملزوم له وهي لا تنافي إرادة الموضوع له فإنها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد) فإنه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة بطول القامة ملزوم لطول النجاد (بخلاف المجاز فإنه استعمل في غير ما وضع له فينا في إرادة الموضوع له

ثم كل من الحقيقة والمجاز

أما في المفرد وقد مر  
تعريفهما وأما في الجملة فإن  
نسب المتكلم الفعل إلى  
ما هو فاعل عنده فالنسبة  
حقيقة فيه وإن نسب إلى  
غيره للملازمة بين الفعل  
والمنسوب إليه فالنسبة  
بجارية نحو أنبت الربيع  
البقل (قوله عنده أي عند  
المتكلم اعلم أن بعض العلماء  
قالوا إلى ما هو فاعل في العقل  
لكن صاحب المفتاح قال  
إلى ما هو فاعل عنده حتى  
لو قال الموحداً أنبت الربيع  
البقل يكون الإسناد مجازياً  
لأن الفاعل عنده هو الله  
تعالى وإن قال الدهري  
أنبت الربيع البقل فقد  
أسند الفعل إلى ما هو فاعل  
عنده فالإسناد حقيقي مع  
أن الربيع ليس بفاعل في  
العقل وهو كاذب في هذا  
الكلام كما إذا قال رجل  
جاءني زيد نفسه مریدا  
معناه الحقيقي والحال أنه  
لم يجيء فكلامه حقيقة  
مع أنه كاذب فالمراد من  
الفاعل عنده ما يريد فهم  
المخاطب أنه فاعل عنده  
حتى يشمل الخبر الصادق  
والكاذب

(فصل) هذا الفصل في  
أنواع علاقات المجاز وهي  
مذكورة في الكتب غير  
مضبوطة لكني أوردتها  
على سبيل الحصر والتقسيم  
العقلي

الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فإن قيل قد ذكر في المفتاح أن الكلمة المستعملة إما أن يراد معناها وحده أو غير  
معناها وحده أو معناها وغير معناها والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا  
مشعر بكون الكناية قسمين للحقيقة والمجاز مابيناهما قلنا أراد بالحقيقة هنا الصريح منها بقرينة جعلها في  
مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بأن الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان  
بالصريح وعنده لا يقال فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ لا معنى  
له إلا إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لا نأقول الممتنع إنما هو إرادتهما بالذات وفي الكناية إنما أريد المعنى  
الحقيقي لا انتقال منه إلى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد به  
قصدوا بالذات إذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه إلى معناه فينأى في إرادة الموضوع له لأن إرادته  
حينئذ لا تكون للانتقال إلى المعنى المجازي الداخلة تحت الإرادة قصد من غير تبعية لكونه مقصوداً بالذات  
فيلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً بالذات وهو ممتنع وبهذا يتدفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير  
ما وضع له منافياً لإرادة الموضوع له لا ممتنع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضاً منافياً  
لإرادة غير الموضوع له لذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريد أن لفظ الحقيقة والمجاز مقول على  
النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللتويين وفي الجملة بالعقلين أو الحكميين وميل المصنف إلى  
أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الإسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون  
الحقيقة والمجاز إلا أن اتصاف الكلام بهما إنما هو باعتبار الإسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل  
أن الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل إلى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز العقلي  
جملة أسند فيها الفعل إلى غير ما هو فاعل عند المتكلم للملازمة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع البقل  
لما بين الانبات والربيع من الملازمة لكونه زماناً له وأراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر  
والصفات وبالفعل عند المتكلم ما يريد فهم المخاطب أنه فاعل عنده بمعنى أن الفعل حاصل له وهو موصوف  
به سواء قام به في الخارج كضرب أو لا كما تيسر سواء صدر عنه باختياره أو لا وسواء كان فاعلاً عند المتكلم في  
نفس الأمر أو لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطاق في الواقع والاعتقاد جميعاً ولا يطاق بشياً منهما أو يطاق  
أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل خرج ما يطاق في الاعتقاد فقط مثل قول الدهري أنبت الربيع البقل اللهم  
إلا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد احتراز به عن الفاعل في اللفظ أن المنسوب إليه في المجاز العقلي  
أيضا فاعل في اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق  
الخروج الأقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بأنه لم يجيء لأنه  
لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار  
الحاصل أن الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصله عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو  
ضرب عمرو على لفظ المبني للفعول لأن المضروبة صفة عمرو وهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع إلى الفاعل  
عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل أفعم السيل على لفظ المبني للفعول لأن فاعله  
الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لأن الفاعل إنما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري  
والأقوال الكاذبة لأن الفعل فيها منسوب إلى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا إلى غيره فلا يحتاج إلى  
قيد التأويل ويكون قوله الملازمة احتراز عن مثل أنبت الخريف البقل فإنه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز  
لأن الغير لا بد أن يكون من ملابسات الفعل (قوله فصل) قد سبق أنه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال  
المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعندها فيها الاستقرار ويرتقى ما ذكره القوم إلى خمسة وعشرين  
وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشك والوصف والكون عليه والاول إليه والمجاورة وأراد بالمجاورة

(إذا أطلقت لفظا على مسمى) هذا يشمل إطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا أو غير حقيقي وإطلاق اللفظ على أفراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي أن يقول فان أردت عين الموضوع له حقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له) أى لذلك المسمى (بالفعل في بعض الأزمان فجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤل) المراد ببعض الأزمان الزمان المتغير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وإنما لم يقيد في المتن بعض الأزمان بهذا القيد لأن التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع أن المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فياوضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو بالقوة فجاز بالقوة كالمسك الخرايقت وان لم يحصل له أصلا) أى لا بالفعل ولا بالقوة

ما يعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لأن المعنى الحقيقي إما أن يكون حاصلًا بالفعل المعنى المجازي في بعض الأزمان خاصة أو لا فعلى الأول أن تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو للكون عليه وان تأخر فهو الأول إليه إذ لو كان حاصلًا في ذلك الزمان أو في جميع الأزمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلًا بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما أن يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة أو منضما إلى الخارج وحينئذ ان كان أحدهما جزء للآخر فهو الجزئية والكلية وإلا فان كان اللازم صفة للزوم فهو الوصفية أعني المشابهة وإلا فاللزوم إما أن يكون أحدهما جاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية أو سببًا له وهو السببية والمسببية أو شرطًا له وهو الشرطية ولا يخفى أن هذا أيضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه إذا لم يكن اللازم صفة للزوم فان كان أحدهما جاصلا في الآخر فهو الحلول وإلا فان كان سببًا له فهو السببية وإلا فهو الشرطية ورد المنع على الأخير وستسمع في أثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله إذا أطلقت لفظا على المسمى) مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوم ما ومن حيث وضع له اسم مسمى إلا أن المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعهما فيقال اسكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال أنه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير ثلاثيهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع أنه المقصود بالنظر (قوله في بعض الأزمان) اعلم أن المعبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤل إليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والالكان المسمى من أفراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الأزمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم أي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بأن الاسم في مثل قتل قتيلا وعصرت خمرًا مجاز وان صاوا المسمى في زمان الأخبار قتيلا وخمرًا حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا آتيا حقيقة حال التكلم بالأمر بخلاف قولنا لا تشرب العصور إذا صار خمرًا وأكرم الرجل الذي خلفه أبوه يتيمًا فانه حقيقة لسكونه خمرًا عند المصير ويتيمًا عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الأزمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه متغيرا الزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بناء الكلام ووضع على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف أن المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤول إليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى أن وضع الجملة ودالاتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى في حال تعلق الحكم به في مثل وآتوا اليتامى أموالهم وأعصر خمرًا وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتيم حاصلًا لهم وقت إتياء الأموال إليهم وحقيقة الخمر حاصلًا له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام ولم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل هيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول معنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل أعنى الحال أو الاستقبال إذ لو كان

فلا بد وان تريد معنى لازما للمعناه الوضعي ذهنا) أى ينتقل الذهن من الوضعي والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط أن يلزم من تصوره  
تصوره كالبصير إذا أطلق على الأعمى وكالغائط إذا أطلق على الحدث (وهو) أى اللازم الذهني (أما ذهني محض) إن لم يكن بينهما لزوم في  
الخارج (كسمية الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الأعمى (أو منضم إلى العرفي) إن كان بينهما لزوم في الخارج أيضا - لكن بحسب  
عادات الناس كالغائط فإنه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المظلم حصل بينهما ملازمة عرفية فتناء على هذا العرف ينتقل الذهن  
من المحل إلى الحال فيكون ذهنيًا منضمًا إلى العرفي (أو الخارجي) أى يكون الذهني منضمًا إلى الخارجي إن كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب  
عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيًا وخلقيًا فسمى (٧٥) الأول عرفيًا والثاني خارجيًا

(وحيث أن أى إذا كان  
اللزوم الذهني منضمًا إلى  
العرفي أو الخارجي) (أما أن  
يكون أحدهما جزءًا الآخر  
كاطلاق اسم الكل على  
الجزء وبالعكس كالجمع  
للوحد) وهو نظير إطلاق  
اسم الكل على الجزء  
(والرقبة للعبد) وهو نظير  
إطلاق اسم الجزء على الكل  
(أو خارجا عنه) عطف على  
قوله جزء الآخر (وحيث أن  
أما أن لا يكون اللازم صفة  
للملزم وهو) أى اللزوم  
(أما بحصول أحدهما في  
الآخر كاطلاق اسم المحل  
على الحال أو بالعكس وأما  
بالسببية كاطلاق اسم  
السبب على المسبب نحو  
عينا الغيث) أى التنبؤ  
(أو بالعكس كقوله  
تعالى وينزل لكم من  
السماء رزقا وهذا يحتمل  
العكس أيضا) أى قوله  
تعالى وينزل لكم من السماء  
رزقا يحتمل إطلاق اسم

حاصلها في ذلك الزمان - كان الفعل حقيقة لا مجاز أو إذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل فعنى  
حصول المعنى الحقيقي للسمى أن الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه  
الفعل بهيئته إذ لو كان حاصله في الزمان الماضي - كان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى  
الحقيقي والسمى في صورتين مغايرتين للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة  
كلامه ولا يخفى ما فيه فإنه أراد المعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه أعني الحدث  
وبالسمى الاسم ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل إذ هو الذي يحصل له الحدث في  
زمان سابق أو لاحق مع أنه ليس المسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي هو أفظ الفعل وإنما المدلول المجازي هو  
الحدث المقارن بزمان سابق أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن أن يقال  
التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي  
بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين  
الأول أن حصول المعنى الحقيقي للسمى في زمان اعتبار المسك بل في جميع الأزمنة لا يوجب كونه حقيقة  
لجواز أن لا يكون إطلاق اللفظ من جهة كونه من أفراد الموضوع له كإطلاق الدابة على الفرس مجازا  
مع دوام كونه مما يدب على الأرض الثاني أن الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفي  
توهم الحصول كإفنى عصرت خمرًا فإرقت في الحال فإنه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر  
للسمى بالفعل أصلا (قوله فلا بد وأن تريد معنى لازما) لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزم إلى  
اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن إلى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم  
بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الأعمى مع أنه لا يلزم من تصور البصير تصور الأعمى بل  
بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه إلى الأعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط إلى الفضلات باعتبار المجاورة  
ففى الأول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق أن العلاقة في إطلاق اسم أحد المتقابلين على  
الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع إطلاق الابن على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتزويل  
التقابل منزلة التناسب بواسطة تلميح أو تهكم كإطلاق الشجاع على الجبان أو تناول كإطلاق البصير  
على الأعمى أو مشاكلة كما في إطلاق السينة على جزء السينة وما أشبه ذلك (قوله أو خارجا عنه) معناه أو  
يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر إذ لو حمل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر لم  
يناف كون أحدهما جزء الآخر ولم يبقا بل ضرورة أنه إذا كان أحدهما جزء الآخر كان أحدهما هو الكل  
خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفته) أى اللازم صفة الملزم وهو عطف على قوله أما أن

السبب على المسبب (لأن الرزق سبب غائي للطر وأما بالشرطية كقوله تعالى وما كان ليضيق إيمانكم أى صلاتكم) هذا نظير إطلاق  
اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم) هذا نظير إطلاق اسم المشروط على الشرط (ويكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون  
الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع وإذا عرفت أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزم على  
اللازم والملزم أصل واللازم فرع فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المغلول الذي هو علة غائبة  
لهما كالجزء مع الكل فإن الجزء تبع للكل) أى بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح أن  
يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له (والكل محتاج إلى الجزء) فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء.

لا يكون اللازم صفة للزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلاً أن لا يكون أحد المعنيين جزءاً للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفاً له إلى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وأنت خبير بأنه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلاً إطلاق المشفر على شفة الإنسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه في اللفظ وأن يكون مجازاً من إطلاق الكل على الجزء أعني المقيد على المطلق وهو أكثر من أن يحصى قلت كأنه قصد تمايز الأقسام بحسب الاعتبار وأراد أنه إما أن يعتبر كون أحدهما جزءاً للآخر أو وصفه إلى غير ذلك فان قلت بالاستعارة تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت أراد أن اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للزوم أعني المعنى الحقيقي وهذا لا يتنافى كون الجامع جزءاً من الطرفين أو شكلاً لهما فان قيل فاللازم أعني المعنى المجازي الذي أطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام أسداً هو زيد الشجاع مثلاً وهو ليس بوصف للزوم أعني الأسد الحقيقي فالجواب أن المراد بالأسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وإنما وقع الإطلاق على زيد باعتبار أنه من أفراد الشجاع كما إذا قلت رأيت شجاعاً وهو هنا بحث وهو أن اللازم الذي استعمل فيه لفظ الأسد مجازاً إن كان هو الإنسان الشجاع فظاهر أنه ليس بوصف للزوم أعني الأسد وإن كان هو الشجاع مطلقاً عمن الإنسان والأسد وغيرهما فظاهر أنه ليس بمشبه بالأسد وإنما المشبه هو الإنسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار إطلاق اسم المشبه به وأيضاً لا يصح أن المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلاً ضرورة أن معنى الأسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتخصيص (قوله وإذا عرفت) يريد أن بعض أنواع العلاقة بين الشئين بما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لأن مبنى المجاز على الانتقال من المزموم إلى اللازم وقد عرفت أن معنى الزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة أن إليه الانتقال فان كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما أصلاً من وجه فرعاً من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازاً وإلا جاز استعمال اسم الأصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلوم إليه وابتناؤه عليه والمعلوم المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الفائية والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنما قالوا كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كافي ببيان أنواع العلاقة لأن من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازاً كما سيجيء والكل أصل يبنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه إنما يفهم من اسم الكل بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم تتضمن تابع للطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقاً على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل إليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من إيراد تعريف الأصل بالمحتاج إليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقاً على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل إلى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوماً والجزء لازماً على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من المزموم إلى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخراً عنه في الوجود البتة بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول المزموم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل إلى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون البدء والرجل جزءاً منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فامعنى اشتراط جواز إطلاق الجزء على الكل بأن يستلزم الجزء للكل كالرقبة والرأس فان الإنسان لا يوجد بدونها

فإطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلاً فان الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة وأما إطلاق اليد وإرادة الإنسان فلا يجوز (وكان محل فانه أصل بالنسبة إلى المحل) لا احتياج المحل إلى المحل (وأيضاً على العكس إذا كان المقصود هو المحل) كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض في الجوهر (واعلم أن الاتصالات المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز أيضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) أي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والإجارة والوصية وغيرها أن هذه التصرفات على أي وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتليك المال بالمال (٧٧) والإجارة شرعت لتليك المنفعة بالمال

فإذا حصل اشتراك التصرفين

في هذا المعنى تصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والإرث) فإن كلا منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتهنئة والدين فالحاصل أنه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم بين فكذلك في الشرعيات واللازم بين التصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورهما تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع (كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فإن الهبة وضعت للملك الرقة والنكاح للملك المتعة وذلك) أي ملك الرقة (سبب لهذا) أي ملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقة وأريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) أي نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم ينعقد بلفظ الهبة عندنا إذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت أمة تثبت الهبة عندنا (وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد

بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده أو رجله وذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى للإنسان موجودا بدونه وأما إطلاق العين على الرقيب فإنما هو من جهة أن الإنسان بوصف كونه رقيقا لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الترجمان فإن قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لا يوجد بدونه الإنسان بدون الرأس أو الرقبة إنما يدل على أن الجزء لازم والكل ملزوم إذا الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف أنا لا نريد بالمستلزم والمستلزم أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكام يعملون خواص الماهية لوازنها لا ملزوماتها مع أنها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبني المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ومبني الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفترق إليه الإنسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فأنهم يقسمون الخاصة إلى لازمة وغير لازمة وإنما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج إلى لازمه فيكون اللازم أصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا إليه ويلزم منه جريان الإصالة والتبعية في جميع أقسام المجاز ضرورة أنه مبني على الانتقال من الملزوم إلى اللازم لا نأقول إنما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء إليه وقد عرفت أنه ليس بمراد (وقوله والمراد بالحلول) المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه بحيث يصير الأول ناعثا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فأشار المصنف إلى أن النعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر أو الصورة في المادة أو الجسم في المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة (قوله واعلم أن الاتصالات) يعني كما يجوز المجاز في الأسماء اللغوية إذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الأسماء الشرعية إذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بأن يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من أن المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في أفراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو إنشاء في التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسببية إشارة إلى ما ذكره نغز الإسلام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط أنواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر أو معنى كما بين الأسد والرجل الشجاع فأنهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لأن المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة (قوله فإن الهبة وضعت لملك الرقة) يعني أنها عقد موضوع في الشرع لأجل حصول ملك الرقة (قوله حتى لو كانت أمة تثبت الهبة) فيتفرع عليها أحكام الهبة لأحكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة أن يطلب الزوج منها الهبة إذ لو طلب منها التمكن من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا حاجة إليها لأن المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فإنه يحتاج إلى النية لصلاحية المحل الموصف بالحقيقة (قوله إلى غير ذلك) أي منضيا إلى مصالح أخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر

الابلفظ النكاح والزواج وله تعالى خاصية لك ولأنه عقد شرع لمصالح لا تنحصر كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الإحصان والإتلاف بينهما واستمداكل منهما في المعيشة بالآخر إلى غير ذلك بما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) أي غير لفظ النكاح والزواج (قاصر في الدلالة عليهما) أي على المصالح المذكورة (قلنا الخلو في الحكم وهو عدم وجوب المهر) أي صحة النكاح بلفظ

الهيئة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أما في غير النبي عليه السلام فلمهر واجب وأيضا يحتمل أن يكون المراد والله أعلم أننا لعلنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحمل أزواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم (لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وأيضا تلك الأمور) أي المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك له عليها) أي الزوج عن الزوجة (حق يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده إذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج أو ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فإذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها (وإذا صبح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما) أي بلفظ النكاح والتزويج (لأنهما صارا عليين لهذا العقد) جواب (إشكال وهو أن يقال لما قلت ان النكاح والتزويج (٧٨) لا يدلان على الملك لغة ينبغى أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما

لأنهما صارا عليين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي (وكذا ينعقد أي النكاح بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع للملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجلعة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فإن قيل ينبغى أن يثبت العكس أيضا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب) أي ينبغى أن يصح إطلاق اسم النكاح لإرادة البيع أو الهبة بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع للملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا إنما كان كذلك) أي إنما يصح إطلاق المسبب على السبب (إذا كان) أي

وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبثا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتفريق على وجه الاتحاد كزوجي الخلف ومصرعي الباب (قوله ولا يجب) أي لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما عليين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة وإقائل أن يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو أنه لا دلالة لهما على الملك وليس المراد أنهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم إلا أن يكون معنى الازدواج والتفريق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار المعنى في الوضع الثاني ويمكن الجواب بأن معناهما التفريق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مالم يعتبر في العقد مخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب أنه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي (قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع) لأنه مثل الهبة في إثبات ملك الرقبة ويزيد عليها يلزم العوض فيكون أنسب بالنكاح ولا ينعقد بالقطر إلا جارة لأنها التملك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الإباحة والإحلال والتمتع لأنها لا توجب الملك حتى أن من أباح طعاما لغيره فهو إنما يتلعه على ملك المبيع وكذا الوصية لأنها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلقة مضافة إلى ما بعد الموت والهبة توجب إضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريضه عن العوض يتأخر الملك إلى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك لضعف إذا استعملت في النكاح لأن العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة الهبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون أحدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة إلى ما اعتبره نحر الإسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين أيضا أعني الفاظ التملك وألفاظ النكاح بأن كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة الآخر بغير واسطة (قوله فان قال) تفريع وتمثيل لصحة إطلاق المسبب على السبب إذا كان السبب علّة ومشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة الغائبة وإنما وضع المشكلة في عبد منكر لأنه لو قال إن ملكك هذا العبد أو اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك أيضا لأن الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لأنه يعرف بالإشارة إليه (قوله وهذا بناء) يعني أن قوله إن ملكك أو اشتريته عبد في معنى أن

السبب (علّة شرعت للحكم) أي لذلك المسبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك مثلا اتصف فإن الملك يصير كاهلة الغائبة فإن قال إن ملكك عبد أ فوحر أو قال إن اشتريته فشره متفريقا يعتق في الثاني لا في الأول) رجل قال إن ملكك عبد أ فوحر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وإن قال إن اشتريته عبد أ فوحر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لأنه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا أنه مشتري العبد وهذا بناء على أن إطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القليل أنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولاً عرفياً أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا في قوله إن ملكك يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله إن اشتريته يراد الحقيقة العرفية



والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله (فإن قال عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني في صورة أن ملكك عبد أفرو حران قال عنيت بالملك الشراء بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله إن ملكك ويعتق في قوله إن اشتريت فقد عني ما هو أغلظ عليه وفي قوله اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفا (أما إذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله إنما كان كذلك إذا كان علة (فلا ينعكس) أي لا يصح إطلاق اسم المسبب على المسبب (على ما قلنا) وهو قوله: إذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين إلخ فإنه قد فهم منه أنه إذا لم تكن الأصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه في الجملة ولا يكون شرعيته لأجله كملك الرقبة إذا ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كافي العبد والأخت من الرضاغة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الأصل الذي نحن فيه (فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة والطلاق لإزالة ملك المتعة وتلك الإزالة سبب لهذه) أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة (إذ هي تفضي إليها وليست هذه) أي إزالة ملك المتعة (مقصودة منها) أي من إزالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) لما قلنا أنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب (ولا (٧٩) يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة)

جواب إشكال وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فينبه بقوله (إذ كل منهما إسقاط بني على السراية وال لزوم) اعلم أن التصرفات أمانات كالبيع والإجارة والهبة ونحوها وأما إسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فإن فيها إسقاط الحق والمراد بالسراية

اتصف بكوني مالكا أو مشتر بالمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صدد الضرب مجاز بعد انقضاءه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل إن كان الفعل مما لا يمكن بقاءه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك لحقيقة ولا فجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فإذا زال ملكه للنصف الأول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الأصح إلا أنه غلب في المعنى المجازي أعني من قام به الشراء حالا أو ماضيا فصار حقيقة عرفية (قوله صدق ديانة) أي لو استغنى المفتي بحجبه على وفق ما نوى لا قضاء أي لو رفع إلى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت إلى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز (قوله بناء على الأصل الذي نحن فيه) وهو أن السبب إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب ولا يصح إطلاق المسبب عليه (قوله فإن العتق) أي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض إزالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيحىء من أن الاعتاق إثبات القوة لإزالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون إطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلاً وهما ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعله كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لأجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض إثبات ملك الرقبة في إثبات ملك المتعة (قوله لأنها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للأرض مع

ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزم عدم قبول الفسخ وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا (لأنها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف مشروع ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الإعتقاد والطلاق في معنى المشروع كيف مشروع (لأن الطلاق رفع قيد النكاح والإعتاق إثبات القوة الشرعية) فإن في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر إذا دركت وقويت فقهلة الشرع إلى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) على ما عرف في مسئلة تجزى الاعتاق (والطلاق إثبات القيد فوجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما (قلنا نعم) يعني أن الاعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في مسئلة تجزى الاعتاق (لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هي) أي إزالة الملك (لا بمعنى أن الشارع وضع الاعتاق لإزالة الملك فالمراد بالاعتاق إثبات القوة المخصوصة) أي يراد بالاعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع وضعه له فيرد على هذا أن الاعتاق في الشرع إذا كان موضوعا لإثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يسند إلى المالك فإنه ما أثبت قوة فأجاب بقوله (فيسند إلى المالك مجازا) لأنه صدر منه سببه وهو إزالة الملك (فيكون المجاز في الإسناد كافي أن ثبت البيع بالقبول (أو يطلق) أي الاعتاق (عليها) أي إزالة الملك (مجازا) بقوله أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فليسند (بأن قيل ليس مجازا) هذا إشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس إطلاق الاعتاق على

اشترأ كهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لأنهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الألفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منى عن إزالة الحبس ورفع القيد يقال أطلقت المسجون خليته وأطلقت البعير عن عقاله والأسير عن إنساره فنقل إلى رفع قيد النكاح فإن المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا إذنه والمعنى اللغوي للعتاق منى عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ إذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لإزالة قوة فيها فنقل في الشرع إلى إثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق لإثبات القوة المخصوصة لما صح إسناده إلى المالك في مثل أعنت فلان عبده إذ ليس في وسعه إثبات تلك القوة بل مجرد إزالة الملك فجوابه من وجهين الأول أنه مجاز في الإسناد حيث أسند الفعل إلى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان الملك سبب فاعلى لإزالة الملك وهي سبب لإثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لإنشاء العتق لأننا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لأن الإنشآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المماثل الإخبارية فلا بد من صدور إزالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجي في فصل الاقتضاء والثاني أنه مجاز في المسند حيث أطلق الاعتاق الموضوع لإثبات القوة على سببه الذي هو إزالة الملك وكلا الوجهين ضعيف إذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا إلا إزالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح إسناده حقيقة إلا إلى المالك وما ذكره من معنى إثبات القوة إنما يعرفه الأفراد من الفقهاء فكأن اللفظ منقول لا إليه إلى إزالة الملك ممنوع لا بد من إثباته بنقل أو سماع لأنه العمد في إثبات وضع الألفاظ وكون إثبات القوة أنسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز أن ينقل اللفظ إلى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقي منه على أناسم أن الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي (قوله يرد عليه) قد يجاب عن هذا الإيراد بأن العتق تصرف شرعي معناه إثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لإزالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما إذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن إثبات القوة بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل أعنت فلان عبده مجازا عن إزالة الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لأنه إذا جعل الطلاق مستعارة لإزالة الملك فليس هنالك لفظ يحمل مجازا عن إثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بأن العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو إزالة الملك (قوله لا لفظ الاعتاق) على حذف المضاف أى لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل (قوله فالجواب) يعنى لا يجوز استعارة إزالة القيد لإزالة الملك لأنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالأسد في الشجاعة وأن يكون المستعار له لازما له كالشجاع للأسد وكلا الشرطين متفهما للخصم أن يمنع ذلك بناء على أن في إزالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وأن المراد بالزوم ههنا الانتقال في الجملة لامتناع الانفكاك ثم لقائل أن يقول لو سلم الامتناع إطلاق الطلاق على إزالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز إطلاقه عليه بطريق إطلاق المقيد وهو إزالة القيد بخصوص على المطلق وهو إزالة مطلق القيد والمالك كإطلاق المشفر على شفة الإنسان والذوق على الإدراك باللس ونحوه (قوله فان الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) لا امتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة

إزالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية (قلنا منقول في إثبات القوة المخصوصة) لا في إزالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه) وهو إزالة الملك (يرد عليه) أى على ما سبق أن الطلاق رفع القيد والاعتاق إثبات القوة الشرعية (أنا نستعير الطلاق وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا لفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالإتصال المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك وإزالة القيد) ولا يتعلق ببحثنا أن (الإعتاق ما هو فالجواب) اعلم أن هذا الجواب ليس بإبطال هذا الإيراد فان هذا الإيراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو (أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد وليست) أى إزالة الملك (لازمة لها) أى لإزالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) أى إزالة القيد (لتلك) أى لإزالة الملك (بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) كالأسد للشجاع

وكذا إجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ثبت البيع (تعمد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن (٨١) الشيء إذا كان سببا محضا يصح

إطلاقه على المسبب دون العكس ( ويلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) جواب إشكال وهو أن يقال إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لأن ذلك ليس لقساد المجاز) داليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لأن المنفعة المدمومة لا تصلح محلا للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا يصح فكذا المجاز عنها) فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين فإن العين تقوم مقام المنفعة في إضافة العقد ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب لأن الهبة ليست سببا لملك المنفعة الذي ثبت بالنكاح بل إطلاق اللفظ على مابين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم إنما لا يثبت

القرس وبالعكس وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه إنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان (قوله وكذا إجارة الحر) يعني لو قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينمقد إجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعث عبدي أو دارى منك بكذا فإن لم يذكّر المدة ينمقد بيما لا مكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وإن ذكر المدة فإن لم يسم جنس العمل فلا روية فيه وإن سماه مثل بعث عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انمقد إجارة لأن إطلاق البيع على الإجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم إذا اتفق المتعاقد أن عليه كذا في الأسرار وقيل ينمقد صحيحا يحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة (قوله ولا يلزم) أي لا يرد علينا عدم صحة الإجارة بلفظ البيع المضاف إلى المنفعة مثل بعث منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا هذا إشكالا ولا يقدم الصحة لازم قطعا (قوله ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة) يريد أن ما ذكرنا من إطلاق اسم السبب على المسبب إنما يصح في البيع والملك لأن الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لأنه ليس البيع والهبة سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح باختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار لا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق باختصاصها بقبول الرجعة أو بينونة لا تحمل الملك بالنكاح إلا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالإجارة باختصاصه بالخلود عن ملك الرقة واسم السبب إنما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق أن هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي إطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر لا اشتراكهما في لازم مشهور هو في أحدهما أقوى وأعرف كإطلاق اسم الأسد على الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح مابين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في إثبات الملك وهو في البيع أقوى وكذا الطلاق والعتاق أمران متباينان يشتركان في إزالة الملك وهي في العتاق أقوى وكذا الإجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في إثبات ملك المنفعة وإباحتهما هو في البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يحز العكس لما عرفت من أن الاستعارة إنما تجرى من طرف واحد لثلاث تقوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فإن قيل قد سبق أن الاستعارة هي إطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للزوم فكيف يكون مابيننا قلنا ليس الاستعارة في الإطلاق على اللازم بل على المابين لإرادة اللازم كإطلاق الأسد على الإنسان لكونه شجاعا وإطلاق الهبة على النكاح لكونه مشبها بالملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل اعتراض بأننا لا نسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بحسبه حتى يراد بالعتق جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا لو قال إن اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه أو إرثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض بما أورد صاحب الكشف وأجاب بأن ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فإنه ثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لا إثبات ملك المنفعة في المحل فثبت على حسب ما يحتمل المحل فإذا جملنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المنفعة قصدا لا تبعا فثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين واعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت وتتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا إطلاق المشفر على شفة الإنسان إن كان باعتبار تشبيهه في الغلظ فاستعارة وإن كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله (قوله واعلم أنه قد يعتبر) يعني أن المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار

العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد وأما مثال البيع والملك (١١ - توضيح ١) العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد وأما مثال البيع والملك فصحيح (واعلم أنه يعتبر السماع في أنواع العلاقات لافي أفرادها فإن أبداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من

السام فان النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره قلنا لا يشترط المشابهة في أخص الصفات . مسألة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للا كبرنا منه في إثبات الحرية خلف عن التكلم به في إثبات النبوة والتكلم بالأصل صحيح من حيث أنه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت النبوة به والأصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الأصل وعدم ثبوته لمعارض فيعتق عنده لا عندهما ) اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها ثم اختلفوا في أن الخلفية في (٨٢) حق التكلم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ

بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت النبوة مثلا وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بأن لفظ هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بأن لفظ هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني إذا أريد به النبوة والوجه الأول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر أي قائم مقامه والأصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني البق بهذا المقام لا مبرر أحدهما

نوعها في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في أحاد المجازات أن تنقل بأعيانها عن أهل اللغة وذلك لاجتماعهم على أن اختراع الاستعارات العربية البدئية التي لم تسمع بأعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بهائر تقع طبقة الكلام فلم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتسمك الخالف بأنه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز إطلاق نخلة لطويل غير إنسان للشابهة وشبكة للصيد للجاورة والآب لابن السبيبة والابن للاب للسبيبة واللازم باطل اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن مقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لما منع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى وذهب المصنف إلى أنه لم تجز استعارة نخلة أطول غير إنسان لا تنفاه شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخص الأوصاف أي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للأسد فان قيل الطول للنخلة كذلك ولا للمجاز استعارتها لإنسان طويل قلنا لعل الجامع ليس بمجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطرارة وتمايل فيها (قوله مسألة) لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها بمعنى أن الحقيقة هي الأصل الراجح المقدر في الاعتبار وإنما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكتفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا إن كان أصغر منه سن وإن كان أكبر منه فعنده مجاز ثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن يكون الأكبر مخلوقا من نطفة الأصغر (قوله فالخلاف) يعني عندهما الأصل هذا ابني لإثبات النبوة والخلف هذا ابني لإثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الإمام فلا يقع الخلاف إلا في جهة الخلفية وأما على التفصيل الأول فالأصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الأصل أيضا ولا يقتصر على الخفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الأصل والخلف أي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما إذا المجاز الذي هو الخلف إنما هو هذا ابني لإثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق أن معنى الخلفية في الحكم أن الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الأصل ثبوت النبوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الأصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الأصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني أيضا لأن الأصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت النبوة والتحقيق أن الأصل والخلف هما اللفظان أعني الحقيقة والمجاز والنزاع في أن هذا خلف عن ذلك في حكمه أو في التكلم به وما ذكره من أن حكم هذا خلف عن حكم ذلك أخذ بالحاصل وتوضيح المقصود فعلى التفسير الأول تكون الحقيقة التي هي الأصل عنده مغايرة لما هي الأصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين (قوله فصحة الأصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب

أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف إلا في جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الشرط الأصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني إذا كان مجازا خلف عن هذا ابني إذا كان حقيقة في حق الحكم أي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الأصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط عندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد أن هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الأصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني أن غير الإسلام رحمه الله تعالى قال إنه يشترط صحة الأصل من حيث أنه مبتدأ وخبر موضح للإيجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجدوا العمل بحقيقته أي بالمعنى الحقيقي فصحة الأصل من حيث

أنه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصاً بهذا ابني فأما هذا حرفاً فانه صحيح مطلقاً والعمل بحقيقته غير متعذر فلم أن الأصل هذا ابني مراد به البنية فاحصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط حيث يتمتع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من (٨٣) حيث العربية (لهما أن في المجاز ينتقل

الذهن من الموضوع له إلى  
لازمة فالثاني) أى اللازم  
(موقوف على الأول)  
أى الموضوع له فيكون  
اللازم خلفاً وفرعاً للموضوع  
له وهذا هو المراد بالخلفية  
في حق الحكم ( فلا بد  
من إمكانه ) أى إمكان  
الأول وهو المعنى الموضوع  
له لتوقف المعنى المجازي عليه  
وأيضاً بناء على أن الأصل  
المتفق عليه أن من شرط  
صحة الخلف إمكان الأصل  
( كما في مسألة مس السماء )  
فإن إمكان الأصل فيها شرط  
لصحة الخلف وصورة  
المسألة أن يحلف بقوله  
والله لا مس السماء تجب  
الكفارة لأن الكفارة  
خلف عن البر ففي كل  
موضع يمكن البر ينعقد  
اليمين وتجب الكفارة  
وفي كل موضع لا يمكن البر لا  
ينعقد اليمين ولا تجب الكفارة  
ففي مسألة مس السماء البر  
وهو مس السماء يمكن في حق  
البشر كما كان النبي عليه  
السلام وإن حلف لأشربن  
الماء الذي في هذا الكوز  
ولاء ما فيه لا تجب الكفارة  
لأن الأصل هو البر غير

الشرط الواقع في كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى وهو قوله وجب المصير إلى خلفه احترازاً عن إلغاء الكلام  
لحصول المقصود بدونه وهو أنه جعل الأصل ما صح تكلماً وتعذر العمل بحقيقته وظاهر أنه إنما يصدق على هذا  
ابني لأعلى هذا حرف (قوله لها) المشهور في استدلالها أن الحكم هو المقصود لأنفس اللفظ فاعتبار الإصالة  
والخلفية في المقصود أولى وفي استدلاله أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الإصالة والخلفية في  
التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود أولى وذكر المصنف في استدلالها ما يلائم كلام  
أهل العربية من أن معنى المجاز على الانتقال من المألوف إلى اللازم فلا بد من إمكان المألوف ليتحقق الانتقال  
منه وأجلب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لأعلى إرادته والفهم إنما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث  
يدل على المعنى لأعلى إمكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى أن المجاز الذي لا يمكن صحته معناه الحقيقي في كلام  
البلغاء أكثر من أن يحصى بل في كلام الله تعالى أيضاً (قوله لأن الأصل وهو البر غير ممكن) فإن قيل هذا  
ظاهر فيما إذا لم يكن في الكوز ماء وأما إذا كان فيه ماء فارق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي أن تبقى  
اليمين منعقدة كما إذا حلف ليقتل فلانا وهو ميت وقت الحلف لا يمكن إعادة حياته وكما إذا حلف ليقين  
هذا الحجر ذهباً قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعدت على الممكن في الظاهر وعند الأراقة ما بقى ذلك  
الممكن ممكناً فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعدت أمافي مسألة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعدت  
ابتداء على القدرة في الجملة لأعلى الإمكان في الظاهر ولم تنعقد اليمين على ماء يخلفه الله تعالى في الكوز  
كما انعدت على حياة يحدتها الله في الشخص بعدما حلف مع العلم بموته لأنه على تقدير الخلق لا يكون الماء  
الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لأشربن الماء الذي في الكوز أن يخلفه الله فيه كما يقدر لأقتل  
الشخص إن أحياء الله تعالى لأن الماء الذي في الكوز إشارة إلى موجود الكوز كما أنه المشار إليه وتقدير الشرط  
يقضى عدمه فيلزم إصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال (قوله فإذا فهم الأول) أى كون المشار إليه  
ابناله وامتنع إرادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف بالنسب أو أكبر سناً من القائل علم أن المراد  
لازمة أى لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على أنه استعارة حيث أطلق الابن على من ليس بابن  
لاشترائه كما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن أقوى وأشهر وذهب بعضهم إلى أنه من  
إطلاق السبب على المسبب لأن البنية أن أسباب العتق وهي ههنا متأخرة عن الملك لأن الملك كان ثابتاً ولا  
نسب ثم ادعاه فثبتت البنية فيعتق والحكم في علة ذات وصفين يضاف إلى آخرهما وجوده لأن المصنف رحمه  
الله تعالى عدل عن ذلك لأن العتق ههنا لأسباب في الأكبر سناً لم يثبت بالبنية فلا يكون مسبباً عنها والسبب إنما  
يطلق على مسببه كما مر (قوله فيجعل أقراراً) جواب لسؤال مقدر تقديره أنه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في  
هذا المعنى لأنه أن جعل مجاز الانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو أنه عتق على من حين ملكته أقراراً لانشاء  
ولهذا يبطل بالكراهة والهمز ولا يقبل التعليق بالشرط وإن جعل مجاز الأقرار فهو كذب محض بيقين لأن  
عتقه بالبنية أمر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والأقرار يبطل إذا اتصل به دليل الكذب فكيف  
إذا كان كذباً بيقين فاجاب بأنه مجاز للأقرار والمستحيل إنما هو البنية لا الحرية من حين الملك حتى لو قال  
أعتق على من حين ملكته كان صحيحاً فإن قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الأقرار فالجواب أنه إن

يمكن فالمستشهد هاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما وإنما لم نذكر في المتن مسألة الكوز لأن المعتاد في كتبنا ذكرهما معاً فكل منهما يبنى  
عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الأول لأعلى إرادته إذ لا جماع بينهما) أى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيها أى في  
الإرادة فإذا لم يتوقف على إرادة الأول لا يجب إمكان الأول وحيث توقف على فهم الأول وفهم الأول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي  
صحة اللفظ من حيث العربية (فإذا فهم الأول وامتنع إرادته علم أن المراد لازم وهو عتقه من حين ملكه) فإن هذا المعنى لازم للبنية (فيجعل

كان صادقا بأن سبق منه إعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وإن كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذه له بأقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل أن يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما إذا قال هذا أخى يحتمل الأخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والأخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين أنه أراد الأخوة أبوا وأما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لأن السابق إلى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج إلى النية بخلاف هذا أخى وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما إذا قال لزوجه وهى أصغر منه سنا هذه بقتى قلنا لم يعتبر لأنه إقرار على الغير لأن حكم النسب ليس إلا العتق بالملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحل من الأصل وذلك حقا لاحقه فلا يصدق في إبطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه إقرار على نفسه لأن من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل إذا قال لعبد يا ابني يجب أن يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب إقباله بصورة الاسم من غير قصد إلى معناه فلا يقتصر إلى تصحيح الكلام باثبات موجهه الحقيقي أو المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق الخبر به فلا بد من تصحيحه بما أمكن فان قيل فينبغي أن لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظا الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح لمجرى على لسانه عبدى حريعتى ( قوله فان الاستعارة تقع أولا في المعنى ) ميل إلى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو أنه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى أن التصرف في أمر عقلى حيث جعل ما ليس بأسد أسدا أى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظا الأسد على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوى مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه أنه جعل أفراد الأسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل إلا أن لفظ الأسد لم يوضع بالتحقيق إلا للقسم الأول فيكون استعماله في القسم الثانى استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الأعلام فبني على أنه يجب في الاستعارة إدخال المشبه في جنس المشبه به فجعل أفراد قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الأفراد إلا إذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثانى ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من أنها لا تجرى في الأعلام لأن العلم لا يدل على معنى ليستعار أولا معناه ثم لفظه فيه نظر لأن العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخيلة كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالأسد للسان الشجاع لا يقال المراد أنه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لأننا نقول المعنى الذى يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلافانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق أن الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما أو غير علم جاز استعارته وإلا فلا ( قوله فان قيل ) حاصل السؤال أن هذا أبى من قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه مجذوف الاداة أى زيد مثل الأسد وهذا مثل أبى وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لأن أبى معناه مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مشتقاً من ناطقة ثم أدرج فيه سؤالا آخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل إجماع على أنه يشترط في استعارة إمكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبى يوسف ومحمد ولا فائز

إقرار فيعتق قضاء من غير نية لأنه متعين ولا يعتق بقوله يا بنى لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى ( فان الاستعارة تقع أولا في المعنى وبواسطة اللفظ ) فيستعار أولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الأسد للشجاع ولاجل أن الاستعارة تقع أولا في المعنى لا تجرى الاستعارة في الأعلام الا في أعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ( ويعتق بقوله يا حر لأنه موضوع له فان قيل قد ذكره في علم البيان أن زيد أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لأنه دعوى أمر مستحيل قصد الآن التصديق والتكذيب يتوجهان إلى الخبر وانما يكون استعارة اذا حذف المشبه مخوراً بآيت أسد أبى وان كان هذا مستحيلا أيضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد إلى الرؤية هنا فعل هذا لا يكون هذا أبى استعارة )

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لأجل المبالغة في التشبيه مع حذف التشبيه لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فلي هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يمتنع فعل من هذا أنهم لا يجوزون الاستعارة إذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصداً فهذا عين مذهبهما لأن شرط صحة المجاز إمكان المعنى الحقيقي (قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الأجناس وتسمى استعارة أصلية لأنه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال أو الحال ناطقة فإن هذا الاستعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل) هذا الذي ذكر وهو أن زيداً أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ إنما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الأجناس أما الاستعارة في المشتقات فإنها تجري (٨٥) في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما

يقال الحال ناطقة أي دالة استعير الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في أسماء الأجناس بل في الإسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وفرقهم أن الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق إذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما إذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في أسماء الأجناس وتجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لأن معناه مولود مني فتجوز فيه الاستعارة فإنه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم أنهم يسمون الاستعارة في أسماء الأجناس استعارة أصلية والاستعارة في الأفعال والأسماء المشتقة

بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلقاً في الحكم وفي التكلم وأشار إلى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعمل أن إمكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الإطلاق وهذا يمكن أن يحمل معارضة وأن يجعل منعاً مع السند (قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء) ميل إلى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبه به وإرادة المشبه مدعي دخول المشبه في جنس المشبه به يجعل أفراداه قسمين متعارفاً وغير متعارف مع نصب القرينة مانعة عن إرادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن إرادة معنى الحقيقة أمران متنافيان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لأن الشرط على هذا عدم القصد إلى دعوى أمر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فأيد أحدهما عن الآخر (قوله ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر في علم البيان نحو رأيت أسداً يرى من باب الاستعارة بخلاف زيداً أسداً فإن المحققين على أنه تشبيه بليغ لا استعارة وإن نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ إلا إذا كان مشتقاً بين الفرق بين نحو زيداً أسداً ونحو رأيت أسداً يرى بأن الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصداً إذ التصديق والتكذيب إنما يتوجهان إلى الخبر الذي قصد المتكلم إثباته أو نفيه لأن التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالاً أو مستقيماً فيفتقر نحو زيداً أسداً إلى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسداً يرى فإنه وإن اشتمل على إثبات الأسدية لم يبدل لكنه لم يقع قصد بل القصد إنما هو إلى إثبات الروية فلا يفتقر إلى تقدير أداة التشبيه للتصحيح بين الفرق وبين ما إذا كان الخبر جامداً وبين ما إذا كان مشتقاً بأن الأول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسد بخلاف الثاني فإنه لا يشتمل إلا على إثبات وصف الحقيقة التي ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الأول ضعيف لأن الكلام المشتغل على المحال باطل سواء قصد أو لم يقصد فلا بد من التأويل ولأن الاستعارة ربما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصداً مثل رأيت أسداً وتكلم بدر ولأن المحال ربما يجوز ادعائه لأغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم إرادة ثبوته في الواقع وبأن الفرق

استعارة تبعية لأن الاستعارة إنما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريباً ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك أن قولهم زيداً أسد ليس باستعارة مع أن قولهم رأيت أسداً يرى استعارة ليس بقوى والفرق الذي ذكرته في المتن أن زيداً أسد دعوى أمر مستحيل قصداً بخلاف رأيت أسداً يرى لاشك أنه فرق واه وما ذكر بعد ذلك أن في أسماء الأجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجرى في الأسماء المشتقة أضعف من الأول وفرقهم أن الأول يقضى إلى قلب الحقائق دون الثاني أو هن من نسج المنكبات لأن قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة أدنى من قولهم زيداً أسداً الذي أوجب أن أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وإنما لم أذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج إليها فإن قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن إمكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الأجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان



بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الأول لأنه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الأول دون الثاني في غاية الضعف لظهور أن استحالة نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسدية الإنسان سواء سمي قلب الحقائق أو لم يسم على أن انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والمتنع إلى الآخر ولا شك أن نطق الحال بمنتهى فائده يكون جعل المتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وأنا أطلعك على حقيقة الحال بأن أحكى لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم أن الاستعارة عندهم إنما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه به ويجعل السلام خلوا عن المشبه صالحا لأن يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكور اللفظا كما في زيد أسد ولقيني منه أسد أو لقيت به أسدا أو تقديرا مثل أسد في مقام الأخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ أو غير ذلك حتى ذهبوا إلى أن قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة إلى باب التشبيه ففي مثل زيد أسد يجب أن يحمل على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الأسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لأن المشبه متروك بالسكينة وهو الدلالة التي شهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد أسد ثم لا يخفى أن هذا ابني من قبيل زيد أسد لا من قبيل الحال ناطقة لأنه لا حاجة إلى تأويل الابن بالمشتق ولأن مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة لتسكون استعارة تبعية إلا أن علماء الأصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجهور أيضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليقتر إلى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أي مجترى صائل والطير أغربة عليه أي بأكية ونحن قد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسألة) المجاز المقترن بشيء من أدلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسبيبة والجزئية ونحو ذلك أما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحمله فالصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغ لعمومها من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المأماني الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بأن عموم اللفظ إنما هو لما يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة وإلا لكان كل حقيقة عامما والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى إذا أريد المعلوم اتفاقا لا يثبت غيره من المسكيات لأن المجاز ضروري والضرورة تندفع بإرادة بعض الأفراد فلا يثبت الكل كالمقتضى وأجيب بأنه إن أريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواء فممنوع لجواز أن يعدل المجاز لأغراض سيد كرها مع القدرة على الحقيقة ولأن للتكلم في أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيها شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبار ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام أي علو درجته وارتقاء طبقته ما ليس في الحقيقة ولأن المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال المجاز وإن أريد الضرورة من جهة السامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لا يلزم إلغاء الكلام وإخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة إن عامما فعام وان خاصا

المعنى الحقيقي (مسألة قال بعض الشافعية لا عموم للجواز لأنه ضروري بصار إليه توسعة فيقدر بقدرة الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله) لأنه إنما يستعمل لأجل الداعي الذي يأتي من بعد وإذا لم تكن الضرورة التريدي في استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه إذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فإذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم إنما يثبت أن استعماله المتكلم وأراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لأنه ما وجد في الاستعمال ضرورة (وهو أحد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام أجماعا فلا يشمل غيره عنده) ذكر الصاع وأراد به ما فيه من الطعام بطريق إطلاق اسم المحل على الحال

نخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن القول بعدم عموم المجاز بما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاء في الأسود الرماة إلا زيدا أو تخصيصهم الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عندهم من عليه الطعم في باب الربا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم بما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد مراده بالحققيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى العام وإنما يلائمه بعض الملازمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر (قوله مسئلة) لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى يكون المعنى الحقيقي من أفراد استعمال الدابة عرفا فيما يدب على الأرض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما إذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من إرادة الموضوع له فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالانفاق وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازى معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل الأسد أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فإن اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر إلى الوضعين بمنزلة المشترك فن جواز ذلك جواز هذا ومن لا فلا وأما إرادة المعنيين في الكتابة على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت أن مناط الحكم إنما هو المعنى الثانى لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازى فيكون ذلك في جميع الصور في اعتبار إطلاق اسم البعض على الكل لأننا نقول هو مشروط بأن يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء إليه كالإنسان المركب من الرقبة وغيره والجمع المركب من الإنسان والأسد ليس كذلك بل هو باعتبارى محض وبالجملة لم يثبت في اللغة إطلاق لفظ الأرض على مجموع السماء والأرض ولفظ الإنسان على الآدمى والسبع ثم الحق أن امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازى إنما هو من جهة اللغة إذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا وجوه الأول أن المعنى الحقيقي متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة إلى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الإرادة مع وجود الراجع الثانى أن المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محل ومتجاوزا لياه الثالث أنه يلزم إرادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم إرادته للعدول عنه إلى المعنى المجازى وهو محال والرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج إليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى اللزومات الخامسة أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله للمعنيين هو حقيقة لأحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقتى الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد يلبس كل واحد منهما بتمامه على أنه ملك لأحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف أما الأول فلا نه لانزاع في رجحان المتبوع إذا دار اللفظ بين المعنيين وإنما الكلام فيما إذا قامت القرينة على إرادة التابع أيضا مثل رأيت أسدين يرى أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز إرادة التابع فقط بمعونة القرينة

(مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازى معا لرجحان المتبوع على التابع)

فضلا عن إرادته مع إرادة المتبوع وأما الثاني فلأنه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وأما الثالث فلأننا لنسلم إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع أو يكون كل منهما داخلا تحت المراد وأما الرابع فلأن استغناء الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي أيضا وإن أراد أن المجاز يقتصر إلى قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع إنما هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشرط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا إلا إرادة المعنى المجازي أى الذى يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهى لا تنافي كونه داخلا تحت المراد وأما الخامس فلأنه إن كان إثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لأن الإمتناع في المقيس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فنأين يلزم منه استحالة إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وإن كان توضيحا ومثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فانها بمنعوق ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أن لا نجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازا ليسكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعاً لكونه مستملا في المجموع الذى هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) أورد في الماتن من فروع الأصل المذكور ثلاثة لأنه ما أن يتحقق إرادة المجاز فيمتنع إرادة الحقيقة كالامساكة في قوله تعالى أو لا مستم النساء أريد بها الوطء مجازا بالإجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا إجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا إرادا إجماع من بعد الصحابة بل إجماع الأئمة الأربعة وفيه بحث لأن منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لإجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم على أن المراد الوطء ويحل تيمم الجنب أو لمس باليد ولا يحمل ذلك لأننا نقول لا نسلم أن مثل ذلك مخالف للإجماع وإنما يكون لورفع أمرا متفقا عليه وعدم القول بأن المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولاً بالعدم حتى يمتنع مخالفته وأما أن يتحقق إرادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك إما في مفرد كالحجر إذا أريد بها حقيقة فلما يراد غيرهما من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وإنما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من إجماع أوستة فان قيل لم لا يجوز أن يراد بالامساكة مطلق اللبس الشامل للوطء وغيره وبالحجر مطلق ما يحامر العقل فيثبت الحكم في الجمع بطريق عموم المجاز قلنا لأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم تخارج عن المبحث وأما في نسبة كما إذا أوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الأول لأن مولى زيد مثلاً حقيقة في معتقه لأن إضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف إليه باعتبار مفهومه مثلاً مكتوب زيداً مختص به باعتبار مكتوبته له مجازي معتق معتقه لوجود الملاسة وهى كون زيد سبياً لعتقه في الجملة وأما لفظ المولى حقيقة في العتق سواء أعتقه حر الأصل أو غيره فهو ليس بمجازي في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وإنما سمي العتق الأول أسفلاً لأنه أصل والفروع أعالي للأصول كإغصان الشجرة والظاهر أنه يسمى أسفلاً بالنسبة إلى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الأعلى (قوله وكذا إذا أوصى) يريد أن لفظ الابن أو الولد المضافين لشخص حقيقة في أبنائه وأولاده الصلبية مجازي في ابن الابن فلما أوصى لأبنائه وله ذكور وإناث يستحق الذكور

مع وجود المعتق إذا أوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لأنه أريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لا مستم النساء لأن الوطء وهو المجاز مراد بالإجماع أعلن أن لفظ المولى حقيقة في المولى الأسفل وهو المعتق مجازي في معتق المعتق فإذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا إذا أوصى لأولاد فلان أو لأبنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لأبنائه دون بنى بنيه أما دخول بنى البنين في الأمان في قوله آمنوا على أولادنا فلان الأمان لحقن الدم فيبني على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان (ولاجمع بينهما بالحنث إذا دخل حافياً أو متملاً أو راكباً لا يضع قدمه في دار فلان لأنه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجازي) أعلم أنه تذكر هنا مسائل تتراعى أنا جمعنا فيما بين الحقيقة والمجاز أولها إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخل حافياً أو متملاً أو راكباً

والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقول في لا يضع متعلق بقوله لاجع بينهما وإنما حملناه على معنى المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صلبة عبارة عن لا يدخل (وكذا) أي من باب عموم المجاز قوله (لا يدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى) أي (٨٩) يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان

كون الدار منسوبة إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقة وإما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكن فيها بحيث بالدخول فيها (وهي نعم الملك والإجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرهما مجازا) أي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي الإجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث (إذا قدم نهارا أو ليلا في قوله امرأته كذا يوم يقدم زيد لأنه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) صورة المسئلة أنه إذا قال لامرأته أنت طالق يوم يقدم زيد يحنث أن قدم نهارا أو ليلا فالיום حقيقة الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لأنه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لأنه يرجع إلى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فالיום حقيقة في النهار وكثيرا

خاصة عنده والذكور والانات عندهما هو أحد قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وإن كانت له اناث خاصة فلا شيء لمن وإن كان له أبناء وبنو أبناء يستحق الأبناء خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الأبناء عرفا على الفريقين وإن أوصى لأولاده فلذلك كور والانات الصلبية مختلطة أو منفردة وإن كان له أولاد أو أولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصليات خاصة بالاتفاق لأن الأولاد لا يطلق عرفا على أولاد الابن بخلاف الأبناء فإن قيل لو قال الكفار آمنوا على أولادنا فأمروهم ولهم أبناء وبنو أبناء ينبغي أن لا يشمل الأمان بنى الأبناء عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب أن شمول الأمان إياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم وهو مبني على التوسع إذا الإنسان بنیان الرب ففتنتي على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم لحمل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الأمان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي إطلاق الاسم بخلاف ما إذا آمنهم على الآباء والأمهات فإنه لا يتناول الأجداد والأجدات لأنهم وإن كانوا تابعين في تناول الاسم لكنهم أصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لأن الاصلة الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالإجماع لا بأن لفظ الأمهات يتناولها (قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي) لأن وضع الشيء في الشيء أن يجعل الشيء طرفا له وبلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي هنا مهجور إذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا أنه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن يخرج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كالأخفى فإن قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من أفراد معناه الحقيقي بمعنى أنه إذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما إذا دخل متعلا أو راكبا فإن قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بأن الدخول ما شيا حقيقة غير مهجورة حتى لو أهدم يحنث بالدخول راكبا قلت كأن المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ما شيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بأن وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول (قوله يراد به) أي يكون الدار مضافة إلى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو أن الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها إلا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكن فيها سواء كان غيره ساكن فيها أو لا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح به في الحاشية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكن فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره (قوله فإذا تعلق بفعل ممتد) هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه إشارة إلى أن المعتبر في

(١٢ - توضيح ١) ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله (فإذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغیر في يقتضى كونه) أي كون ظرف الزمان (معيار له) أي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كالיום للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلية في فصل حروف المعاني (فإن امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لأن النهار أولى (وإن لم يمتد) أي للفعل (كوقوع

الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف إليه اليوم وذلك لأن اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه إلا عند تعذره وذلك فيما إذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لأن الفعل المنسوب إلى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معياراً له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت في الشهر فإذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معياراً له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع إلى الغروب وإذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لأن الممتد لا يكون معياراً للغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازاً عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتداً وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بذليل قوله تعالى ومن يؤلمهم يومئذ دبره فإن التولى عن الزحف حرام ليلاً كان أو نهاراً ولأن مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءاً من اليوم فتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار إلا أن المتعارف استعماله في مطلق الوقت إذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار إذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فإن قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المضاف إليه حيث قالوا في مثل أنت طالق يوم أتزوجك أو أكلك أن التزوج أو التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وإيمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب اتوافق المتعلق به والمضاف إليه في الامتناد وعدمه وأما إذا اختلفا في مثل أملك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف إليه حتى لو قدم ليلاً لا يكون الأمر بيدها لأن كون الأمر بيدها بما يمتد فإن قلت التكلم بما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الأعراض إنما هو بتجدد الأمثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلاً في الأولى من كل وجه فجعل كامين الممتد بخلاف الكلام فإن المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الأولى فلا يتحقق تجدد الأمثال فإن قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف إليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف إليه فإن قلت هو ظرف له من حيث المعنى إلا أنه لم يتعلق به بتقدير في كافي صحت الشهر حتى يلزم كون الظرف معياراً له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكنى في ذلك وقوع الفعل في جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بأن ظرفه للعامل قصدياً لا ضمنية وحاصله لفظاً ومعنى لا مقتصر على المعنى بخلاف المضاف إليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلبنا أن امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من أين يلزم في الأول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فإن قلت كثيراً ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل أركبوا يوم يأتكم العدو وأحسنوا الظن بالله يوم يأتكم الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم نصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو عند الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كافي الأمثلة المذكورة على أنه لا امتناع في حمل اليوم في الأول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الإضافة كما إذا قال أنت طالق حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فإن قيل كيف جعل التخيير والتفويض بما يمتد والطلاق والعناق مما لا يمتد مع أنه أن أريد إنشاء الأمر وحده فهو غير ممتد في السكول وإن أريد كونها خيرة ومفوضة وهو ممتد فكذلك كونها مطلقة وكون العبد ممتداً قلنا أريد في الطلاق والعناق وقوعهما لأنه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقاً أو معتقاً بالزمان لأنه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها غير مفوضة لأنه يصح أن يكون يوماً أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة

الطلاق هنا ( أي في قوله أنت طالق يوم يقدم زيد ) لا يمتد المعيار فيراد به ( الآن ) إذ لا يمكن إرادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءاً من النهار لقوله تعالى ومن يؤلمهم يومئذ دبره ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءاً من النهار أو من الليل ( ولا بالحنث ) أعطف على قوله بالحنث الذي سبق ( بأكل الخنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الخنطة

لأنه يراد باطنها إعادة فيحدث بعموم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى أى على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال الله على صوم رجب ونوى به اليمين أنه نذر ويمين هذا مقول القول (حتى لو لم يصم بحسب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة) لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف وإذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لأن هذا (٩١)

اليمين (لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه) هذا دليل على قوله ولا يردشم أثبت أنه يمين بموجبه بقوله (لأن إيجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم كما أن شراء القريب شراء بصيغته تحريم بموجبه) فالخاصل أن هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع من غير إرادة الموضوع له وهما واقع في خاطري إشكال وهو قوله (يرد عليه) أنه إن كان هذا موجه يكون يمينا وإن لم ينو (أى اليمين كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو) وإن لم يكن موجه يكون جمعا

فان قلت ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أركب يديك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على أن اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أركب يديك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما إذا قال أركب يديك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بآزائه من الليل (قوله) لأنه يراد باطنها (أى ما في الخطئة من الأجزاء يقال فلان يأكل الخطئة أى طعامه من أجزاء الخطئة وأكل ما في الخطئة يعم أكل عينها وأكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحدث به عند محمد رحمه الله تعالى وأما حقيقة أكل الخطئة فهو أن يقع الأكل على نفس الخطئة بأن يضعها في الفم فيمضغها (قوله) الله على صوم رجب) وقع في عبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى غير منون للعلية والعدل عن الرجب لأن المراد رجب بعينه أى الذى يأتى عقيب اليمين والمسئلة على ستة أوجه لأن القائل أمان لا ينوى شيئا أو ينوى النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو ينوى النذر أو بدونه أو ينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الأولى نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الأخيرين خلاف وإليهما الإشارة فى أول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين أى مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفى والإثبات فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذرومين وهما معنيان مختلفان فوجب الأول الوفاء بالما تزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لأنه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه أى لازمه المتأخر يمين لأن النذر إيجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وإيجاب للمباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لأن إيجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أى شرع لكم تحليلها بالكفارة سعى تحريم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية والعسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله تعالى الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجه أى أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذر الذى هو جائز الترك فى نفسه إذ لا نذرى الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجه أى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز مالم تستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمة بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا أفهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث أنه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث أنه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل فى السبع فالخاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى فى تحريره المبحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يرد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازى معا فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا (قوله) ويمكن أن يقال فى جواب هذا الإشكال (يعنى أصل الإشكال

بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) فى جواب هذا الإشكال (لا جمع بينهما فى الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا الجواب أنا نعلم أن اليمين هو المعنى المجازى لكن فى الإنشاء آت يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازى فالحقيقى لمجرد الصيغة سواء أودأ ولم يردو المجازى إن أراد فهذا المسئلة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواها أو نوى اليمين فقط

فندر وبين أما النذر بالصيغة (٩٢) ولا تأثير للارادة فيما نواها أو أيا العيين فبالارادة وإن نوى العيين مع نفي النذر فيعين

المتمم على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى العيين فقط وأما إذا نواها جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع إلا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد إلا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واعلم أن الاشكال المذكور إنما وقع في خاطر المصنف رحمه الله تعالى على سبيل التوارد ولا فقد نقله صاحب الكشف عن الإمام السرخسي مع الجواب بوجهين الأول أنهما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت العيين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني أن تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على قصد إلا أن كونه يمينيا يتوقف على قصد لأن الشرع لم يجعله يمينيا إلا عند قصد بخلاف شراء القريب فإن الشرع جعله اعتاقا قصد ولم يقصد من بدع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى أن كلمة الله قسم بمنزلة بالله كافي قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر إلا أن هذا الكلام غلب عند الإطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فإذا نواها فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين (قوله مسألة لا بد للمجاز من قرينة) ما نعمة عن إرادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرط لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الأصول (قوله أو عادة) يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال (قوله نحو يمين الفور) هو في الأصل مصدر فارت القدر إذا غلغلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فليل رجوع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل أن يسكن (قوله كقوله تعالى واستغفر من أي استنزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك إلى الشر فهنا قرينة مانعة عن إرادة حقيقة الطلب والإيجاب عقلا وهي كون الأمر تعالى وتقدس حكما لا يأمر أبليلس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة أن الإيجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والأسباب (قوله كقوله تعالى فن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل أحد أن يختار أي الأمرين شاء لكن قوله أنا اعتدنا قرينة مانعة على إرادة ذلك عقلا إذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه وأذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الأمرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة أما الأول بقرينة من شاء إذ لا يخص الإيمان شرعا بمن شاء وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله أنا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار أنها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الإطلاق فالخاصل أن القرينة إما أن تكون معنى من المتكلم أولا والثاني إما أن تكون لفظا أولا واللفظ إما أن يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز أولا وغير الخارج قسما الأول ما يكون دلالة على المنع عن إرادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض أفراد مفهومه بالإرادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتبة من أفراد المملوك أو بزيادة كالغيب من أفراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه ببعض الأولي وهذا الذي يسميه غير الإسلام رحمه الله تعالى حقيقة قاصرة وذهب المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق إلى أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا أنه مانع عن إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر أنه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسما للدلالة العادة أيضا لأنه أراد بالعادة ثمة ما يخص بالأفعال دون الأقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الأفراد وذكره ثمانية أمثلة تمنع القرينة عن إرادة الحقيقة في

فقط وهذا الذي أوردته اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فأجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازة ونفي حقيقته يصدق ديانته) لأن هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فإذا نفي النذر يصدق ديانته بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجهه القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعناق فانه إذا قال أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي أصل فيه (مسألة لا بد للمجاز من قرينة تمنع إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا وهي إما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور أو معنى من المتكلم كقوله تعالى واستغفر من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية أو لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى أنا اعتدنا يخرج من أن يكون للتخيير ونحو طلق

لمرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا أو غير خارج فاما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا في التخصيص الأولين



الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسامع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف (قوله الاعمال بالنيات) روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب إلى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل أو غسل أعضائه للتبرؤ لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته إذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على أثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفترقة إلى النية والاسم في الأفعال المحرمة ونوع يتعلق بالدينيا وهو الجواز والفساد والكرهية والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الأول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أو لا إذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارا دتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عندنا الشافعي رحمه الله تعالى فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على أحد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله تعالى على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاسم من بعثة النبي ﷺ بيان الحل والحرمه والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب إلى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه عن النوع الأول أي ثواب الاعمال لا يكون إلا بالنية وذلك لوجهين الأول ان الثواب ثابت اتفاقا إذا لا ثواب بدون النية فلو أريد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثاني أنه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عومه اذا لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لأن المقصود منها الثواب فمن دلت على صحة الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يقتدر على النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يقتدر كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر ما أو لا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لأن موافقة الحكم للدليل لا تقتضي إرادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى إرادته معنييه مثالا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه وأما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز بما لم يثبت من الشافعي رحمه الله تعالى على ما سبق ولو سلم أنه يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز أي حكم الاعمال بالنية أو أمائنا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الازام إذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده أيضا بغير البيع والنكاح وأمثال ذلك بما لا يفترق صحته إلى النية باجماع وأما رابعا فلان انتفاء الثواب إنما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت الصحة عبارة عن الأجزاء أو دفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامثال موافقة للشرع فلا وأما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو اننا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لأثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاسم وغير ذلك كما يعم الحيوان والإنسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء. وأجاب المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك باننا لانعني بقولنا الاعمال مجازا عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لأن كون الحكم بمعنى الأثر الثابت بالشيء انما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد أن العمل مجاز عما يصدق عليه أنه أثر العمل ولازمه ذلك معان متباينة هي الثواب والاسم والجواز والفساد ونحو

أولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الأول الثواب والاسم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والأول بناء على صدق عزمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توفضا بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزمته ولما اختلف الحكم صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم أما عندنا فلان المشترك لا عموم له وأما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت أحدهما وهو النوع الأول من الحكم (وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر) أي النوع الآخر وهو الجواز

( ونحو لا يأكُل من هذه النخلة ولا يأكل كل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى إذا استنفذ أو كره لا يبحث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف إلى الجواب لأن معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كما لهجور عادة في تناول الإقرار والإنكار) اعلم أن القرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام أى لا تكون معنى في المتكلم أى صفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى في المتكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر أى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم إرادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شيء منه يكون دالا على عدم إرادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أو على كل ذكر فى التخصيص أن المخصص قد يكون كون بعض الأفراد ناقصا أو زائدا فيكون اللفظ أولى ببعض الآخر فاذا قال كل مملوك حر لا يقع على المكاتب مع أن المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا (٩٤) من حيث أنه مقصور على بعض الأفراد وهو غير المكاتب أو لم يكن بعض الأفراد أولى فأنحصرت

ذلك والأعمال بالنسبة إليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعا لكل منها وضما نوعيا على حدة فلا يراد بالجميع وفيه نظر لأن الاشتراك إنما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة إلى سبب معناه الحقيقي ومسيبه ومحل وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة إلى أفراد نوع واحد ولا شك أن الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثوب أو الصحة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثوب من حيث أن كلا منهما من أفراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بأثره سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط ولم يكن لفظ الحكم متحققا فاللفظ مجاز عن المعنى لأن اللفظ (قوله ونحو لا يأكل كل) حلف لا يأكل كل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى وإلا فإن كانت الشجرة بما يأكل كل كالبياض فعلى الحقيقة وإلا فإن كانت ثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها وإلا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاعتراف عندهما وعلى الكرخ عنده وإلا فعلى الاعتراف حتى لا يبحث بالكرخ وهو أن يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرخ فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخصوص فيه ليشرب وأصل ذلك فى الدابة لأنها لا تكاد تشرب الماء إلا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للإنسان كرخ فى الماء إذا شرب الماء بفيه أولم يخص (قوله وكالاسماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن إرادة حقيقة اللغوية عرفا عاما كالعادة أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة (قوله ونحو التوكيل بالخصومة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن إرادة حقيقة الخصومة دالا على أن الخصومة مجاز عن مطلق الجواب لإقرارا كان أو إنكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق أو الكل فى الجزء بناء على عموم الجواب لأن الإنكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح قراره على موكله فى مجلس القاضى لأن التوكيل إنما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والإنكار عند ما يعرف المدعى محققا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة فى مسائل أكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي أن يتعين الإقرار ولا يصح الإنكار أصلا لأننا نقول إنما صح من جهة دخوله فى عموم المجاز وإنما المهجور هو الإنكار بالتعيين محقا

القرينة فى هذه الأقسام فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الأفراد أولى من قسم المخصص غير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فالفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامى أن الكلام بصريحه يوجب فى بعض الأفراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الأفراد أولى بكونه مخصصا غير كلامى بهذا التفسير وهنا نغنى بالقرينة اللفظية أن يفهم من اللفظ بأى طريق كان أن الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم

تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جثنا إلى الأمثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الأقسام فنظيره مذكور عقيب كان ذلك القسم لكن لم نذكر فى كل مثال أن القرينة المانعة من إرادة الحقيقة مانعة عقلا أو حسا أو شرعا فنبين هنا هذا المعنى فى تعيين الفور كما إذا أرادت المرأة الخروج فقال إن خرجت فأنت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفى قوله تعالى واستغفون من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر لأن التخيير وهو الإباحة مع العذاب المستفاد من قوله إنما أعتدنا للظالمين ناراً تمتع عقلا وفى قوله طلق امرأتى إن كنت رجلا الحقيقة تمتنع عرفا وفى قوله عليه السلام الأعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لا يأكل كل من هذه النخلة أو الدقيق حسا وفى لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفى لا يضع قدمه عرفا وفى الأسماء المنقولة إما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا وفى التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم أن المعنى الحقيقي تمتنع فى قوله لا يأكل كل من هذه النخلة حسا لأن المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير ممتنع حسا بل أكلها كذلك قلنا البين إذا دخلت عن الثقب كانت للبع فرجب البين أن يصير ممنوعا بالبين وما لا يكون مأكولا حسا أو عادة لا يكون ممنوعا بالبين ثم عطف أول المسئلة وهو أنه لا بد للمجاز

من قرينة قوله (فأما إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة) وعندهما المعنى المجازي أولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف إلى القضم عنده وعندهما إلى أكل ما فيها، مسألة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لا مرأتها هي أكبر منه سنا أو معروفة بالنسب هذه بنتي (أما الحقيقة) أي المعنى الحقيقي (وهو النسب في الفصل الأول) أي في الأكبر سنا منه (فظاهر وفي الثاني فلانها) أي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (أما أن ثبت مطلقا أي في حقه وفي حق من اشتهر بالنسب منه) أي تكون دعوته معتبرة في حقهما يثبت النسب (٩٥) منه ويتنى من اشتهر منه (ولا يمكن هذا)

أي ثبوت النسب من المدعى وانفاؤه من اشتهر منه (لأنه يثبت من اشتهر منه أو في حق نفسه فقط) أي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير أن يتنى من اشتهر منه (وذا متعذر) أي الثبوت في حق نفسه فقط (لأن الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) أي تكذيب الشرع المدعى (أقل من تكذيبه نفسه والنسب بما يحتمل للتكذيب والرجوع بخلاف العتيق) في أنه لا يحتمل التكذيب والرجوع (وأما المجاز) عطف على قوله أما الحقيقة والمراد أن المعنى المجازي متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا) أي بلفظ هذه بنتي (مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه) ببيان أنه إن ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو أما أن يثبت

كان المدعى أو غير محقق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول إلى أقرب المجازات كالبحث المدافعة لا إلى أبعدهما كالإقرار لأننا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث إذا أريد به المجادلة وليس أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الإقرار الذي هو ضدها بل عمادلت عليه القرينة كما هو الواجب (قوله) فاما إذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين أن تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن إرادة حقيقة عند إطلاق اللفظ أم لا فنقول أن الحقيقة إذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا وإلا فالعمل بالمجاز متعارفا أي غالب في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وإن صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لأن الأصل لا يترك إلا للضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه أن غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لأن العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة أم لا وفي كلام نضر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره ما يدل على أنه إنما يرجح عندهما إذا تناول الحقيقة بعمومه كافي مسألة أكل الحنطة حيث قالوا أن هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة أولى وعندهما لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي أولى (قوله أو معروفة بالنسب) قيد الأصغر بذلك لأن تعذر الحقيقة فيها أظهر والافني الأصغر المجهول للنسب أيضا لا يثبت التحريم إلا أنه إذا أصر على ذلك فرق بينهما كذا في الأسرار والمبسوط (قوله بخلاف العتيق) كان الأنسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز أيضا والحاصل أن موجب البتة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولام لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء أمه وبنته فائبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للأكبر سنا منه مجازا عن ذلك وأما التحريم الثابت بهذه بنتي أعني التحريم الذي هو من لوازم البتة فهو مناف لماك النكاح فالزوج لا يملك اثباته إذ ليس له تبديل محل الحل وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا تصح استمراره له والحاصل أن التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رأيت أسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فهمما معنى واحد فصح للتكلم بالإخبار بهذا الكلام عن رغبة من انصف به بخلاف التحريم على ما بيناه (قوله واعلم أن) الاستدراك المذكور إنما هو على ما أورده المصنف رحمه الله تعالى من تقرير نضر الإسلام رحمه الله تعالى على عبارته في كتابه المشهور لأنه قال

التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق والتحريم الذي لا يقتضيهما والثاني منتف لأن لو قال لأجنبية معروفة بالنسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم أنه إن ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالأطلاق وذلك أيضا محال لأن هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم أن تقرير نضر الإسلام رحمه الله تعالى على هذا الوجه أن الحقيقة إما أن تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن أو في حق نفسه فقط ثم هذا إما أن يثبت في حق النسب وذا متعذر لأن الشرع يكذبه أو في حق التحريم وذا لا يمكن أيضا لأن التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا وأما المجاز وهو التحريم فلتلك المناقاة أيضا

والفرق بين التحريم الأول والثاني أن المراد بالتحريم الأول ما ثبت بدلالة الالتزام فإن ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فإن لفظ السقف إذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازاً بل إنما يكون مجازاً إذا أطلق السقف وأريد به الجدار فاقول لاحاجة إلى قوله إما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم لأن الموضوع له ثبوت النسب فإن لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم (٩٦) بطريق الالتزام لعدم ثبوت الأصل فهذا التردد يكون قبيحاً فالدليل الثاني لهذا

التحريم المدلول التزاماً ليس كونه منافياً للملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فلم أنه ثبت التحريم لا يثبت إلا بطريق المجاز وإذا معتذر أيضاً للمنافاة المذكورة ولورد هذا الوجه وهو أنه ان ثبت التحريم فاما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضاً محال للمنافاة المذكورة لكان أحسن (مسئلة الداعي إلى المجاز) اعلم أن المجاز يحتاج إلى عدة أشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي إلى إرادة المعنى المجازي وهو يرى في رأيت أسداً يرمي والأمر الداعي إلى استعمال المجاز فانك إذا حاولت أن تخبر عن رؤية شجاع فالأصل أن تقول رأيت شجاعاً فإذا قلت رأيت أسداً فلا بد أن

وفي الأصغر سنامته تعذر اثبات الحقيقة مطلقاً لأنه مستحق بمن اشترى نسباً منه وفي حق المقر متعذر أيضاً في حكم التحريم لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقاً من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي أبيناه أي بيناه يعني أن الحقيقة في المعروفة النسب إما أن تجعل ثابتة مطلقاً أي بالنسبة إلى جميع الناس ليثبت النسب من المقر ويتقن من غيره وهو باطل لأن النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لآقراره في إبطال حق الغير وإما أن تجعل ثابتة بالنسبة إلى المقر وحده ليظهر الأثر في حق التحريم لكونه لازماً للمدلول الحقيقي وهو باطل أيضاً لأنه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجهه فالتحريم اللازم له مناف للملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر ما أوردته فقط المصنف رحمه الله تعالى من التردد القبيح وأيضاً لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل أشار إلى أن دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضاً للمنافاة فيبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجهه وأوكده وإنما وقع للمصنف رحمه الله تعالى ذلك لأنه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعزراً يضاهي حكم التحريم قسماً آخر مقابلاً لحكم التحريم وقد سككت عنه غفر الإسلام رحمه الله تعالى احترازاً عن التردد القبيح لا يقال قوله أيضاً مشعر بذلك أي تعذر في حكم التحريم أيضاً كما تعذر في حكم إثبات النسب لأننا نقول بل معناه أنه في حق المقر وحده متعذر أيضاً كما تعذر مطلقاً (قوله والفرق) يريد أن فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث أنه تمام المراد فيكون اللفظ مجازاً كما إذا استعمل لفظ الأسد في الشجاع وقد يكون من حيث أنه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما إذا أطلق لفظ الأسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على أنه مدلول التزامي فمثل هذه تبقى إذا أريد أنها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولاً مجازياً وإذا أريد به ثبوت البتة كان ثبوت الحرمة مدلولاً التزامياً وهذا مشير إلى أن اللفظ إذا استعمل في جزء المعنى أو لازمه مجازاً فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وإنما يتحقق التضمن والالتزام إذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء اللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه أيضاً دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي أو لم يثبت بخلاف فهمهما على أنها تمام المراد كما في المجاز فإنه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله تعالى والاكترون على أن الدلالة على المجاز معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله اعلم أن المجاز) أو دالبيان في نوع الاستعارة تمثيلاً وتوضيحاً (قوله) فربما يكون لفظ الحقيقة لفظاً ركيكاً قابل العذب بالركيك وإنما يقابله الوحش الذي يتفطر الطبع عنه إلا أنه مشاح في الاصطلاح لكن اسم التفصيل في قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالتفريق فيجب

يوجد أمر يدعو إلى ترك استعمال ما هو الأصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الأصل وهو المجاز وذلك الداعي إما لفظي وإما معنوي فاللفظي (اختصاص لفظه) أي لفظ المجاز (بالعذوبة) فربما يكون لفظ الحقيقة لفظاً ركيكاً كلفظ الخنثي مثلاً ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحيته للشعر) أي إذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزوناً وإن استعمل لفظ المجاز يكون موزوناً (أو لسجع) فإذا كان السجع دالياً مثل الواحد والعدد فلفظ الأسد يستقيم في السجع لاللفظ الشجاع

(أو أصناف البديع) كالتجنيات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فإن الشرك هنا مجاز استعمال  
ليجانس الشرك فإن بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أي اختصاص، معناه فن هنا شرع في الداعي المعنوي (بالتعظيم) كاستعارة اسم أبي حنيفة  
رحمه الله تعالى لرجل عالم فقيه متق (أو التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير الجاهل (أو الترغيب أو التهيب) أي اختصاص المعنى  
المجازي بالترغيب أو التهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفّر السامع (أو  
زيادة البيان) أي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فإن قولك رأيت أسداً يرى أبين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعاً (فإن  
ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم) وفي المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينّة واستعمال الحقيقة  
يكون دعوى بلا بينة (أو تطف الكلام) بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه أي الداعي إلى استعمال المجاز قد يكون تطف الكلام  
كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لقحم فيه جرم موقد (فيفيد لذة تخيلية وزيادة) (٩٧) شوق إلى إدراك معناه فيوجب سرعة

التفهم أو مطابقة تمام المراد  
بالرفع عطف على قوله أو  
تطف الكلام أي الداعي  
إلى استعمال المجاز قد يكون  
مطابقة تمام المراد فيمكن  
أن يكون معناه مطابقة  
تمام المراد في زيادة وضوح  
الدلالة أو نقصان وضوح  
الدلالة فإن دلالة الألفاظ  
الموضوعة على معانيها  
تكون على نهج واحد  
فإن حاولت أن تؤدى المعنى  
بدلالة أوضح من لفظ  
الحقيقة أو أخفى منه فلا بد  
أن تستعمل لفظ المجاز  
فإن المجازات متباعدة  
فبعضها أوضح في الدلالة  
وبعضها أخفى فإن قيل كيف  
يكون دلالة لفظ المجاز أوضح  
من دلالة لفظ الحقيقة بل  
المجاز غل بالفهم قلنا لما

أن يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبر من الصيف والعسل أحلى من الخل (قوله أو أصناف البديع) أي  
المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس وغير ذلك فإنه ربما يتأق بالمجاز ويفوت  
بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضاً وقد أفرد بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا وتطف الكلام  
أيضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا يتأق ذلك ذكر في المفتاح أن علم البيان هو معرفة  
إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك  
عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام  
المراد إرادته بتركيب مختلفة الدلالة عليه وضوحاً وخفاءً ولا يخفى في أنه لا يمكن بالدلالات الوضعية والألفاظ  
الحقيقية اتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وإنما يمكن بالدلالات العقلية والألفاظ  
المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فإذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات  
المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة إلى إثبات كون  
بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله تعالى وبينه بأنه إذا كان المعنى الحقيقي  
لفظ محسوس مشهور كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولاً كالحجة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على  
المطلوب من الحقيقة على أنه فيه بحثاً وهو أنه أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازاً كالحجة أو العلم  
مثلاً فلا خفاء في أن دلالة اللفظ الموضوع له عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو لمع  
ألف قرينة وإن أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار والمستعار له فليس لفظ المستعار منه حقيقة  
فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح  
فلا حاجة في إثباته إلى اعتبار كون المستعار منه محسوساً والمستعار له معقولاً (قوله فصل) قد سبق أن  
الاستعارة في الأفعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لأنها تجري أولاً في المصدر ثم تبعية في الفعل وما يشق  
منه مثلاً يقدر في نطق الحال أو الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال ينطق الناطق فيستعار النطق للدلالة  
ثم يؤخذ منه نطق بمعنى ذات وناطق بمعنى دالّة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلاماً من المشبه والمشبّه به

(١٣ - توضيح ١) كانت القرينة مذكورة ارتفع الإخلال بالفهم ثم إذا كان المستعار منه أمراً محسوساً ويكون أشهر  
المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولاً كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضاً ما ذكر أن ذكر الملزوم بينة على وجود  
اللازم وأن المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناه أن يؤدى بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك إذا أردت وصف  
الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فأصل المراد أن تصفه بالسواد وتمام المراد أن تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على  
أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد أن يذكر شيء يعرف به السامع كمية سواده فيشبه به أو يستعار له ليتبين  
للسامع تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضاً أي يكون الداعي إلى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع (بما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح  
وفي فصل التشبيه والمجاز) فإني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه أن الغرض من التشبيه ما هو فإنه يكون غرضاً للاستعارة أيضاً وفي  
فصل المجاز أن المجاز بما لا يكون مفيداً أو بما يكون مفيداً ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيداً ويكون فيه مبالغة في التشبيه  
كالاستعارة (فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف) ذكر علماء البيان أن الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للوصفية هو الحقائق دون الأفعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فقعد هذا الفصل لبيان أن الاستعارة التبعية لا تختص بالأفعال والصفات بل تجرى في الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أو لافي متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لا بداء الغاية وإلى لا انتهاء الغاية وفي الظرفية واللام للتعليل إلى غير ذلك فهذه ليست معانيها وإلا كانت أسماء لأحرف وألغى متعلقات معانيها بمعنى أن معاني تلك الحروف راجعة إلى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للبوت وابنو للخراب . شبه ترتب العداء على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوع للادلة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فحرت الاستعارة أولا في العلية والغرضية وبتبعتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح إلا أن المصنف رحمه الله تعالى اعتبر زيادة تدقيق وهو أن التعليل يستعار أولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول لليلة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من أن يكون سباعا وإنسانا ويقع على تعقيب غير المعلول لليلة كتعقيب الموت للولادة بناء على أنه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كأن الولادة علة للبوت أي جعل الموت كأن الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو أن ما بعد اللام يكون علة لا معلولا واليلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه أجاب بأن هذا مبنى على أن اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام واليلة الغائية وإن كانت بما هي علة ليلة العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج لليلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور أو لا فيصير علة لاقدام النجار على إيجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا إليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبا في الوجود للفعل المعلن به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول لليلة بطريق الاستعارة فقوله وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول إن كان المعلول مرفوعا فظاهرا وإن كان منصوبا فبغناه تعقيب العلة الغائية فعلمنا المعلن بها يقال عقبته أي جئت على عقبه ولا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تكلف لا حاجة إليه لأن معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام إنما تدل على أن مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب أو لا كما في قعدت عن الحرب للجبن وإذا كان معلولا باعتبار فدخل اللام عليه إنما هو من جهة علية لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وإنما يقتضيه المعلول فيجب أن يكون مراد القوم أن ترتب المعلول الذي هو عرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وتعرض فتكون الاستعارة في المعلولية لافي العلية لأننا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية (قوله وهي في أسماء الأجناس) أراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص بما هو مصطلح النحاة (قوله وههنا نذكر حروفا) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف تعقيب بحث الحقيقة والمجاز لا اشتداد الحاجة إليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليباً أو تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إطلاقا للحرف على

واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وإنما قالوا هي تبعية لأن الاستعارة في المشتقات لا تقع إلا بتبعية وقوعها في المشتق منه كما يقول الحال ناطقة أي دالة فاستعير الناطقة للدالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف (فان الاستعارة تقع أولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه) أي في الحرف كاللام مثلا فيستعار أولا للتعليل للتعقيب ( فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيزداد بالتعليل التعقيب وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول أو غيره) ثم بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام له) أي للتعقيب نحو (لدوا للبوت وابنو للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كأن الولادة علة للبوت فاستعمل لام التعليل وأريد أن الموت واقع بعد الولادة قطعا لا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على أن اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض بلا شك أنه معلول لليلة الفاعلية فلم أن اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول (وههنا نذكر حروفا تشدد الحاجة إليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف

مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف رحمه الله تعالى أراد بالحروف حقيقة لها ولهذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الأسماء لعل أنها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على أن وضعها لمعان تميز بها من حروف المعاني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني والافتن حروف المعاني (قوله الواو لمطلق الجمع) أي جمع الأمرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو أو في حكم نحو قام زيد وعمرو أو في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة أي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب إلى أبي يوسف ومحمد جميعاً الله تعالى ولا على الترتيب أي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى ونسب إلى أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه واستدل على ذلك بوجوه الأول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو علي أنه يجمع عليه وقد نص عليه سيوطي في مواضع من كتابه الثاني استقرار موارد استعمالها فأنما يجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والأصل في الإطلاق الحقيقة ولا دلائل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معدولاً عن الأصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء زيد وعمرو وقبله وأبعده الثالث أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة ألف بين الاسمين المتحدتين فكأن دلالة مثل جاء في رجلان على مقارنته أو ترتيب إجماعاً فكذلك جاء في رجل وامرأة الآن في قولهم ألف بين الاسمين المتحدتين تسامحاً الرابع أن قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب باضمار أن فيكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كانت الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا تصح الفاء وثم لا فادتهما النهي عن الشرب بعد الأكل لا متقدماً ولا مقارناً ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة إلا أن المقصود الاسم نفي الترتيب (قوله فلماذا لا يجب الترتيب في الوضوء) يحتمل أن يكون لسلب التعليل أي لا يجب الترتيب في غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بيننا من أنها لا توجب الترتيب وأن يكون لتعليل السلب أي لما ثبت أن الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لثلاث يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لأن الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه عقيب إرادة القيام إلى الصلاة مقدماً على غسل سائر الأعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو أنه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الأعضاء فلا يقتضي ألا يكونه عقيب القيام إلى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب أن يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم وحينئذ يلزم أن يعقب القيام إلى الصلاة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الأفعال بحسب المحال لا يوجب أن يقدر في الكلام أفعال متعددة بدليل قولنا غسلت الأعضاء وضربت القوم بدليل إجماعهم على أن قوله وأيديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا قال العبد إذا دخل السوق فاشترى لحماً وخبزاً لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصياً لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملاً بوجوب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوضوء في الرأس الغسل والمسح رخصة إسقاط فكا أنه هو فلا يلزم عقيب إرادة القيام إلى الصلاة إلا الغسل على أنه معارض بأنه لا يجب الترتيب في غسل الأعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لأصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزء لمضمون الشرط من غير تراخ على وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بأنه لا دلالة في قوله تعالى إذا نودي للصلاة الآية على أنه يجب السعي

الواو لمطلق الجمع بالنقل عن أئمة اللغة واستقرار مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالألف بين المتحدتين فإنه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا أو العطف وقولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن أي لا تجمع بينهما (فلماذا لا يجب الترتيب في الوضوء)



وأما في السعي بين الصفا والمروة فوجب (١٠٠) الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر

لا يحتمله) أي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على أن بدءاً نه تعالى موجبة لبدء تكمل لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما ولا شك أن هذا يقتضي الأولوية لا الوجوب وإنما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحى غير متلو بالنسبة إلى علمنا بقوله ابدؤا (وزعم البعض أنه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله والمقارنة عندهما استدلالاً بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في إن دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا) أي زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف راجع إلى أن عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الأول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لأنه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لأن الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقاً أي لا ترتيب في صيرورته هذا اللفظ تطبيقاً عند الشرط ( كما إذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله إن دخلت

عقيب النداء بلا تراخ وأنه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدلال على كون الواو للترتيب بقوله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بهما نبداً فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي ﷺ منه الترتيب فامرهم به والجواب إننا لانسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللتنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاح له من وحى غير متلو وذلك لأن الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب إذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك فان قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال إن قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما في معنى فعلية أن يطوف بهما إلا أنه ذكر بطريق نفي الجناح لأن الناس كانوا يخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما (قوله) وزعم البعض (لو قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فانت طالق وقع الواحد عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض أن هذا مبني على أن الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كالأول ذكر بالفاء أو ثم وعندهما بالمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما إذا قال إن دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً ورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلا نه لا يلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفاداً من الواو لأن المطلق لا يتحقق في الخارج إلا بمقيداً وأما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما انفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجز أو الثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو أن الاختلاف المذكور مبني على أن تعليق الأجزئة بالشرط عنده على سبيل التعاقب لأن قوله إن دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الإفادة إلى الأولى فيكون تعليق الثانية بعدو تعليق الأولى والثالثة بعدها وإذا كان تعليق الأجزاء بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضاً كذلك لأن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما إذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما إذا قدم الأجزاء فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الأول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لأن زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق إنما هو في أزمنة التعليق لا في أزمنة التطبيق لأن الترتيب إنما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطبيقاً وتحقيقاً أن عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلاً للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثاً وهذه يجب تثليث طلاق الثانية أيضاً بخلاف هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الأخيرين فيصير بمنزلة ما إذا قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فانت طالق إن دخلت الدار فانت طالق إن دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا هنا لأن المقدر كالمفوض بخلاف ما إذا ذكره بالفاء أو ثم أو قال إن دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً واحدة بعدوا واحدة فانه صريح في تفريق أزمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال أن هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية أن يصير طلاقاً عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة بحال الوقوع اجتماعاً وافترافاً لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم أن تأخير وجه قولها مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل إلى رجحانه على ما أشير إليه في الأسرار

وان قدم الاجزية) أى قال بغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار (يقع الثلاث) أى اتفاقاً لأنه إذا قال إن دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل إذا تزوج أمتين بغير إذن مولاها ثم اعتمقا المولى معاصح نكاحهما وبكلامين منفصلين) أى قال أعتقت هذه ثم قال للأخرى بعد زمان أعتقت هذه (أو بحرف العطف) أى قال أعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب) هكذا وضع المسئلة في أصول شمس الأئمة وأما غير الإسلام رحمه الله تعالى فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل أمتين من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج، فقوله بغير إذن الزوج لا حاجة إلى التقييد به وعلى تقدير أن يقيد به لا بد أن يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج إذ لا يجوز أن يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الأمتين (١٠١) بعقد واحد اتباعاً لوضع المسئلة

فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لأنه نظم كثيراً من المسائل فى سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الأمتين برضى المولى وبرضاها دون رضا الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان أردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير) وان زوجه الفضولى أختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا) أى قال أجزت نكاحهما أو بحرف العطف) أى قال أجزت نكاح هذه وهذه (بطلا) أى بطل نكاح كل واحدة

(قوله وإن قدم الاجزية) يصلح أن يكون جواباً عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالاً بهذه المسئلة وأن يكون من تنمة كلام أبى حنيفة رحمه الله تعالى فرقاً له بين تأخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضى الأول الافتراق والثانى الاجتماع (قوله بغير إذن مولاها) إذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق (قوله فجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقباً (قوله لا حاجة إلى التقييد به) أى بقوله بغير إذن الزوج فى غرضنا هذا وإنما قيد به غير الإسلام رحمه الله تعالى لأنه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى أنه إنما يصح إذا كان بدون رضاها جميعاً (قوله إذ لا يجوز أن يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح) فيه خلاف أبى يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما إذا تكلم الفضولى بكلام واحد أما إذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جازاً اتفاقاً ويتوقف (قوله وبعض تلك المسائل يختلف) ذكر فى الجامع أنه لو زوج رجل أمتيه من رجل برضاها فى عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى إحداها بطل نكاح الأمة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة على إذن الزوج ولو أعتقهما معاً فاجاز الزوج نكاحهما أو نكاح إحداها جاز لأنهما حالة العقد أمتان وحالة الاجازة حران فلا يتحقق الجمع بين الأمة والحره ولو أعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حره وهذه حره أو مفصول بأن أعتق إحداها وسكت ثم أعتق الأخرى فاجاز الزوج نكاحهما معاً واحدة بعد أخرى جاز نكاح المعتقة أولاً لأن الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الأولى فلا تلحقه الاجازة وهذا إذا كان النكاحان فى عقدة واحدة وأما إذا كان فى عقدتين فان كان مولى الأمتين واحداً فالحكم كما ذكر وان كان لكل أمة مولى على حدة فان أعتقت الأمتان على التعاقب فالنكاحان على حالها فأيهما أجاز جاز لأنهما لو أنشأ العقد واحداها حره والأخرى أمة توقفاً لأنه لا تلايق فى التوقف وأحدهما لا يملك الاجازة والرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحداً فانه باعتاق الأولى يصير ادا نكاح الثانية وأنه بسبيل من ذلك وان أجازهما جاز نكاح المعتقة الأولى لأن حالة الاجازة كحالة الإنشاء فيصح نكاح الحره ويبطل نكاح الأمة (قوله بطلا) أى نكاح هذه ونكاح هذه (قوله فجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جمل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة إذ لا دلالة فى مثل جاء فى الرجلان على المقارنة قلت نعم الآن فى الإنشاءات ثبت الحكم لهما معاً حتى لو قال أعتقتهما عتقاً معاً (قوله سوى ذلك) أى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعباد لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الا عبد من الثلث يعتق السكك كالولم يكن فى مرض

منهما) فجعلتموه للقرآن فان قال اعتق أبى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان أقر متصلاً عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثانى وثلث الثالث) لأنه لما قال أعتق أبى هذا وسكت يعتق كله لأنه يخرج من الثلث لأن المفروض أن قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الأول وموجه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الأول لكن لما عتق كل الأول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الأولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الأولين (فجعلتموه للقرآن) أى جعلتم حرف العطف فيما إذا أقر متصلاً للقرآن (بمنزلة قولهم أعتقهم أبى معاً) لأنه لو لم يكن للقرآن بل ثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت (قلنا أما الأول فلأنه لما عتقت الأول

لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها ( فان نكاح الأمة على الحرية لا يجوز فلم يبق الأمة محلا للنكاح فبطل نكاحها ) وأما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره إذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا إشارة إلى هاتين المسئلتين ( كذلك ) أى آخر الكلام مغير لاوله أما فى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى وأما فى الاخبار بالاغتاق فلان قوله اعتق أبى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول إلا بعضه فيكون مغير الاول الكلام ( بخلاف الامتين ) أى فى المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغير الاول لأنه إذا قال أعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفى مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر فى الجامع الحصري قد قيل لافرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل إنما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو أن فى مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفى مسئلة الاختين قال أجزت نكاح هذه وهذه فانه أفر ذلك ( ١٠٢ ) واحدة منهما تحريرا فى مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر

وفى مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفردهنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد فى الامتين بأن قال أعتقت هذه وهذه عتقتا معا صح نكاحهما ( وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة فى قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وإنما يجب هى ) أى المشاركة ( إذا افتقر الآخر إلى الاول فيشارك الاول ) أى آخر الكلام أوله ( فيما تم به الاول بعينه ) أى بعين ما تم ( لا بتقدير مثله ) أى مثل ما تم ( إن لم يتمتع الاتحاد ) أى ان لم يتمتع أن يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوف والمعطوف عليه ( نحو ان دخلت الدار فانت طالق

الموت وقد يتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول أكثر مثلام يعتق كله لأنه لا يخرج من الثلث ( قوله ) لم تبق الثانية محلا ليتوقف أى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاول قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لقوات المحل وإنما قال ليتوقف لأنها بقيت محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة ( قوله ) ولا يعتق من الاول إلا بعضه ( الحاصل أن عند أبى حنيفة رحمه الله يتغير الاول إلى الرق لأنه لا يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه ذرهم وعندهما يتغير من براءة إلى شغل لأنه بدون آخر الكلام يعتق مجانا لأنه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له إلا الثلث الثلث ووجب السعاية فى ثلث قيمته ثم التغيير إنما يؤثر إذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما إذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت ( قوله ) وقد تدخل بين الجملتين ( الجمل المتعاطفة بالواو إن وقعت فى موضع خبر المبتدأ أو جزاء الشرط أو نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينها فى ذلك التعلق والإفالة أو تفيد الجمع بينها فى حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والإضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول فى الثانية أو بالعكس ففوضة إلى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها ( قوله ) وإنما يجب هى إذا افتقر الآخر إلى الاول ( هذا الحكم فى مطلق العطف بالواو لافى عطف الجمل خاصة للقطع بأن مثل أنت طالق وطاقت من عطف المفرد ولا حاجة إلى تقدير المبتدأ فى الثانى ( قوله ) لا بتقدير مثله ) لأنه خلاف الاصل فلا يصار اليه إلا عند الضرورة ( قوله ) أى بتقدير مثله ) عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك أن تقدير المثل فى نحو جاء فى زيد وعمر وما لا حاجة اليه لان المحيى المستفاد من جاء معنى كلئى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على أنه عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك فى مسئلة ترتيب الوضوء ( قوله ) لأنها ) أى الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين ولأن المزكى يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد فى العبادة المحضة من نية وعزيمة من عليه الاداء أو بمن له نية عنه باختياره وهذا مفقود فى الصبي فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال أنه لو لم يكن أهلا لها لم يصح إيمانه وصلاته وصيامه

وطاقت و ليس كتنكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فالاولى

هنا بخلاف التكرار ) فانه يمكن أن يتعلق الاجزىة المتكررة بشرط متحد فيتعلق طالق وطاقت وطاقت بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثلها أى لا بقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ( وبتقديره ) أى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ( إن امتنع ) أى الاتحاد ( نحو جاء فى زيد وعمر ولا بد أن يكون محيى وزيد غير محيى وعمر و بعضهم أوجبوا الشركة فى عطف الجمل أيضا حتى قالوا أن القرآن فى النظم وجب القرآن فى الحكم فقالوا فى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه ) يشبه أن يكون هذا الحكم عندهم بناء على أنه يجب أن يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى أقيموا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكاة لكنا نقول إنما لا تجب الزكاة على الصبي لأنها عبادة محضة والصبي ليس من أهلها لا القرآن فى النظم والقائل بوجوب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة اذ هى عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة

إذ هي عبارة مالية يمكن أداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الإشارة راجعة إلى إيجاب الشركة في الجمل (لأن الشركة إنما تثبت إذا افتقرت الثانية ففي قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدى حري يتعلق العتق بالشرط أيضا لأن الأصل في الواو الشركة وهذه إنما تثبت إذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وإن كانت تامة لسكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطف على الجزاء فتكون الواو على أصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فإن اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لما ذكرنا أن الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت إذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حري في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدى حري راد إشكالا لأنها جملة تامة غير مفتقرة إلى ما قبلها فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفًا على المجموع فأجاب بأن في قوة المفرد في حكم الافتقار مع أنها جملة تامة لأن مناسبتها الجزاء في كونها مجملتين اسميتين ترجع كونها معطوفة (١٠٣) على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء

وإذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لأن جزاء الشرط بعض الجملة وأيضًا الواو للعطف والأصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما أمكن وهذا إذا كان المعطوف مفتقر إلى ما قبله حقيقة كما في المفرد أو حكمًا كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد حينئذ يحمل على الشركة لتكون الواو جارية على أصلها بقدر الإمكان أما إذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا إذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة إلى ما قبلها أصلاً كما في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة قالوا وتكون مجرد النسق والترتيب في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وضرتك طالق يمكن حل قوله

فالأولى أن يقال إنه أهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المعونة (قوله يمكن أداء الولي عنه) يعني عدم لزوم العبادات عليه إنما هو لعجزه عن الأداء نظراً له ولا عجز عن أداء مالیات لأنها تأدى بالنائب والجواب أنه لا بد في الإنايه اختيار كامل شرعاً ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي (قوله دليل المشاركة في الجزاء) أي فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فإن قلت إنما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحاً لكونه جزاء للقذف وحده له قلت الأمر كذلك فإن الإنسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لازالة المالحق المقدوف من العار بتهمة الزنا ثم أنه حذفت اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة إلا أنه ضم إليه الإيلام الحسي لكال الزجر وعمومه جميع الناس فإن منهم من لا ينزجر بالإيلام باطنًا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو أبلغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من الإبهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم في أولئك هم الفاسقون) لكونها جملة خبرية غير مخاطبة بالاثمة بدليل أفراد السكاف في أولئك فيجب أن يكون عطفًا على الجملة الإسمية أعني قوله والذين يرمون إلى آخره وفيه بحث أما أولافلان عطف الخبر على الإنشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الأغراض وأما ثانياً فلان أفراد كاف الخطاب المتصل باسم الإشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على أن التحقيق أن الذين يرمون ليس بمتبدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار أي اجلدوا الذين يرمون فهي أيضاً جملة فعلية لإنشائية مخاطبة بالاثمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الأبعد ولو سلم أن الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الإنشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الإنشائية كما هو رأي الأكثر حينئذ يصح أن يعطف عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله وثمرة هذا تأتي) من أن قوله إلا الذين استثناء من أولئك هم الفاسقون أو من غيره وأن القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد يدخل على المعلول) هي الحقيقة جواب شرط محذوف أي إذا كان كذلك فتأهب فإن قلت لاشك في أن العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب أن تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظراً إلى أنه لم يتحقق من الفاعل

وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجع العطف على المجموع لا على الجزاء لأنه لو كان معطوفاً على الجزاء لكان أن يقول وضرتك فقولته بخلاف وضرتك طالق يرجع إلى قوله يتعلق العتق بالشرط (ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً معطوفاً على الجزاء لا على قوله وأولئك هم الفاسقون) أي ولا أجل ما ذكرنا في قوله وعبدى حري ما يوجب كونه معطوفاً على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الخ معطوفاً عن الجزاء فإن قوله ولا تقبلوا جملة إنشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا أو مخاطبة بهما الاثمة وقوله تعالى وأولئك جملة إخبارية وليس الاثمة مخاطبة بها فالدليل المشاركة في الجزاء قائم ولا تقبلوا دليل عدم المشاركة قائم في أولئك ففقطنا الأول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء إن شاء الله تعالى (الفاء للتعقيب فلها تدخل في الجزاء فإن قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غير هانحو سقاء فارواه ونحو قوله عليه

السلام لن يجوزى ولدو والده حتى يحمده مملوكا فيشتره فيعتقه فان قال بعث هذا العبد منك فقال الآخر فهو حري يكون قبوله بخلاف هو حر ولو  
قال لحياط أيركمنى هذا الثوب قيصا فقال نعم فقال فاقطعه فاقطعه فإذا هو لا يكفيه يضمن كالأول إن كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه  
وقد تدخل على العلل نحو أبشر فقد أتاك الغوث ونظيره أدلى الفأفأ أنت حري يعتق في الحال وكذا أنزل فأنتم آمن) اعلم أن أصل الفاء أن تدخل  
على المعلوم لأنها التعقيب والمعلوم يعقب العلة وإنما تدخل على العلل لأن المعلوم إذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير  
العلة معلولا فلها تدخل على العلة باعتبار (١٠٤) انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر

ذاملك لم يكن ذاهبه قدعه  
فدولته ذاهبه ونظاره  
كثيرة وانما قلنا يعتق في  
الحال لأن قوله فأنتم  
حر معناه لأنك حر ولا يمكن  
أن يكون فأنتم حر جوابا  
للأمر لأن جواب الأمر  
لا يقع إلا للفعل المضارع  
لأن الأمر إنما يستحق  
الجواب بتقدير ان وكلمة ان  
تجعل الماضي بمعنى المستقبل  
والجملة الاسمية الدالة على  
الثبوت بمعنى المستقبل  
وانما تجعل ذلك إذا  
كانت ملفوظة أما إذا كانت  
مقدرة فلا كما تقول ان تأتي  
أكرمك ولا تقول ان تأتي  
أكرمك بل يجب أن  
تقول ان تأتي أكرمك فكذا  
في الجملة الاسمية تقول ان  
تأتي فأنتم مكرم ولا تقول  
ان تأتي فأنتم مكرم فكما  
لا تجعل ان المقدرة الماضي  
بمعنى المستقبل فكذلك  
لا تجعل الاسمية بمعنى  
المستقبل أيضا بل أولى  
لأن مدلول الجملة الاسمية  
بعيد من المستقبل ومدلول  
الماضي قريب اليه

الأفعل واحد والافالاسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صبه في حلقه والارواء لا يحصل إلا بعد شربه  
بقدر الرى ولهذا صح أن يقال سقاه فأرواه وأما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب وقال يا نوح قد  
جددنا فأكثرت جدنا فذهب صاحب الكشاف إلى أنه في معنى الإرادة أى أراد النداء وأردت جدنا  
فيتحقق التعقيب وبعضهم إلى أن مرتبة المفسران تكون بعد المفسر ومرتبة المعلوم بعد العلة فاستمرت  
الفاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة (قوله ولن يجوزى ولدو والده) يعنى أن الودسبب لحياة الحقيقة فهو  
بالاعتاق يصير سببا لحياة الحكمة لأن الرق موت حكمى فالقاء ههنا مجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان  
فبالإشراء يحصل الملك وبالمملك يحصل العتق لأن وضع الشراء لاثبات الملك والإعتاق لازالة فلا يكون  
حكما للشراء إلا أنه يصح اضافة العتق إلى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق (قوله فهو حر) مع الفاء  
يقتضى القبول كأنه قال قبلت فهو حر إذا الاعتاق لا يترتب على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول بخلاف هو  
حر فانه يحتمل أن يكون رد الإيجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الإذن بالقطع بدون الفاء إذن مطلق ومع  
الفاء مقيد بالشرط أى إذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على العلل) دخول الفاء على الجمل الواردة  
بعد الأوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء  
للتعقيب والسبب يكون مقدما على المسبب لا متعاقبا ياه تكلف المصنف رحمه الله تعالى لتحقيق التعقيب بأن  
ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المدلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلوم  
الذى هو الحكم السابق على الفاء كالأبشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالأخبار بآيات الغوث  
لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر إلى تلك العلة الغائية وأنت خير  
بأن ليس الأبشار علة غائية لآيات الغوث ولا الأمر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الأمر بالعبادة  
لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل أعبد ربك فالعبادة حق له ولا الأمر بترك لذته بولته إلى غير ذلك وانما  
هو علة غائية للأخبار بذلك وأيضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون مادخلت  
عليه الفاء معلولا فالأقرب ما ذكره القوم من أنها انما تدخل على العلل باعتبار أنها تدوم فتراخي عن ابتداء  
الحكم فان الغوث باق بعد الابشار (قوله أدلى الفأفأ أنت حري يعتق في الحال) بخلاف أدلى الفأفأ أنت حر  
فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية بمقار المضمون العامل وهو تأدية الألف وهذا معنى كون الحال قيدا  
للعامل أى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه  
سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتنى وأنت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الايتان  
وقد توهم بعضهم أنه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيد له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل  
الاداء فأجاب عنه بأنه من باب القلب أى كن حرا وأنت مؤدلى الفأ أى حال مقدرة أى أدلى الفأ مقتدرا  
الحرية في حالة الاداء أو الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر أى ادلى الفأ تصرح أو الحال وصف والوصف  
لا يتقدم الموصوف فالحرية متأخر عن الاداء (قوله يقع الأول) أى في الحال لأنه وان وجد في آخر الكلام

لاشترأ كهما في كونها فعلا ولا انهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى ما  
(ثم للترتيب مع التراخي وهو) أى الترتيب مع التراخي (راجع الى التكلم عنده) أى عند أى حنيقة رحمه الله تعالى (والى الحكم عندهما فان  
قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا  
بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعندى غيره المدخول بها) أى عند أى حنيقة رحمه الله تعالى في غير المدخول بها إذا قدم الجزاء وإنما لم

نذكر تقديم الجزاء لأنه يأتي هناك قوله وإن قدم الشرط فيدل على أن البحث السابق في تقديم الجزاء (يقع الأول) أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال أنت طالق وسكت لأن التراخي عنده إنما هو في التكلم (ويبلغ الباقي) لعدم المحل لأن المرأة غير مدخول بها (وإن قدم الشرط تعلق الأول ونزل الثاني) أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها ثانياً وجد الشرط يقع الطلاق (وفي المدخول بها) أي إن قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق (نزل الأول والثاني) أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط لها كأنه سكن عنهما ثم قال أنت طالق إن دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولاً بها تكون محللاً فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وإن قدم) أي الشرط (تعلق الأول ونزل الباقي) وهذا ظاهر وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى التراخي راجعاً إلى التكلم لأن التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم يمتنع في الانشآت لأن الأحكام لا تراخي عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخياً كان التكلم متراخياً تقديره كما في التعليقات (١٠٥) فإن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق بصير كأنه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقاً أي تكليماً بالطلاق بل بصير تطليقاً عند الشرط (بل للاعراض عما قبله وإثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر في قوله له على ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لأنه لا يملك إبطال الأول كقوله أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً فثبتنا الأخبار بحتم التدارك وإذا في العرف نفي انفراده إذا إشارة إلى التدارك أي التدارك في الأعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفاً (نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الإنشاء فإنه لا يحتمل الكذب) أي الإنشاء لا يحتمل التدارك لأن المراد

ما يغيره إلا أن من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاماً واحداً فيتوقف أوله على آخره وإذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق) فإن قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لإثبات الشركة فيما يتم به الأول أعني المبتدأ فيصير كأنه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فينبذ لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي فإذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف وإثبات المشاركة في المبدأ بخلاف التعليق بالشرط فإنه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال إن دخلت الدار فأنت طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث (قوله وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى) التعليل المذكور يخص الإنشاء وما ذكره غيره من أنها المطلق التراخي فينصرف إلى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعاً وأيضاً دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر أثره فيه أيضاً نعم الخبر والإنشاء (قوله كان المتكلم متراخياً تقديره) جواب عن دليلهم أن التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلاً ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل للاعراض عما قبله) أي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه وإذا انضم إليه صار نصاً في نفي الأول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط بل أن الأخبار به ما كان ينبغي أن يقع وبعضهم أن معنى الإعراض هو الرجوع عن الأول وإبطاله وإثبات الثاني تدارك لما وقع أولاً من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وإبطال (قوله ولهذا قال زفر) أي ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لأنه لا يملك إبطال الأول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن الأعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على أنها للاعراض لا للتغيير وجوابه أن الإقرار أخبار فيحتمل التدارك إلا أن التدارك في الإعداد يراد به نفي انفراده ما أقرب وأولاً نفي أصله فكأنه قال أولاً له على ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وأبطله وقال بل مع ذلك الألف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد به زيادة العشر فقط بخلاف ما إذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع

(١٤ - توضيح ١) بالتدارك تدارك الكذب والإنشاء لا يحتمل الكذب (فقلنا) تعقيب لقوله بخلاف الإنشاء أي لما لم يكن الإنشاء محتملاً للصدق والكذب قلنا (تقع الواحدة إذا قال ذلك) أي قوله أنت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فإنه إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة لا يمكن التدارك والإبطال لكونه إنشاءً فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلاث عند الشرط لأنه قصد إبطال الأول) أي الكلام الأول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وأفراد الثاني بالشرط مقام الأول) أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفرداً غير منضم إلى الأول (ولا يملك الأول) أي الإبطال المذكور (ويملك الثاني) أي الأفراد المذكور (فتعلق بشرط آخر) أي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة والثاني إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث (فصار كما إذا قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار

بخلاف الواو فإنه للعطف على تقدير الأول فيتمتع الثاني بواسطة الأول كما قلنا) أي بخلاف ما إذا قال الغير المدخول به إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق فإن الواو للعطف مع تقرير الأول فيتمتع الثاني بعين ما يتعلق به الأول بواسطة الأول فمند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما بقي المحل (١٠٦) بوقوع الأول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ( لكن الاستدراك

بعد الثاني إذا دخل في المفرد وإن دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعده وهي بخلاف بل) اعلم أن لكن للاستدراك فإن دخل في المفرد يجب أن يكون بعد الثاني نحو ما رأيت زيدا لكن عمر أمانه بتدراك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وإن دخل في الجملة لا يجب كونه بعد الثاني بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والإثبات فإن كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب أن تكون الجملة التي بعدها منفية وإن كانت التي قبلها منفية وجب أن تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في أن بل للأعراض عن الأول ولكن ليست للأعراض عن الأول (فإن أقر زيدا بعيد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فإن وصل لعمرو وإن فصل فللمقر لأن النفي يحتمل أن يكون تكذيبا لأفراده فيكون أي النفي (ردا إلى المقر ويمكن أن لا يكون تكذيبا إذ يجوز أن يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فأقر به لزيد فقال

(قوله بخلاف الواو) يعني إذا كان العطف على الجزاء بالواو تتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الأول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الأول فلا يقع الثاني والثالث وإذا كان العطف بكلمة بل تتعلق الثاني بشرط مقدّم مائل للذكر حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل (إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وإن دخلت الدار فأنت طالق اثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر إذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال غير الإسلام رحمه الله تعالى إنه لما كان لا بطل الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط إبطال الأول وليس في وسعه إبطال الأول وفي وسعه أفراد الثاني بالشرط لتصل به بغير واسطة كأنه قال لا بل أنت طالق اثنتين إن دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينتين لكننا نقول لا نسلم أن اتصاله بذلك الشرط موقوف على إبطال الأول وتمسك بعضهم بأن ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على أن اثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال أنه قصد إبطال الأول فكيف يحمل الثاني معلقا بما قصد إبطاله لا نأقول إنما قصد إبطال الممطوف عليه كالأحاد لا نفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاستدراك) أي التدراك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاء في زيد لكن عمرو إذا توهم المخاطب عدم مجيئ عمرو أيضا بناء على مخالطة وملازمة بينهما وفي الافتتاح أنه يقال لمن توهم أن زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فإذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب أن يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة وإذا عطف بها جملة فهي تحتمل الإثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبثا فيكتفي باختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الأول أم الثاني ولا يخفى أن المراد باختلاف الكلامين نفيًا وإثباتًا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظًا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء أو لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (قوله وهي بخلاف بل) ذكر النجاة أنها في عطف الجمل نظيرة بل أي في الوقوع بعد النفي والإيجاب كما أنها في عطف المفردات تقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الإيجاب ولكن بما بعد النفي فكانه مظنة أن يتوهم أنها في عطف الجمل مثل بل في معنى الإعراض فنفي ذلك التوهم فقي بل اعراض عن الأول كأنه ليس بمدكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بيل إلا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الأول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار أن أحدهما نفي والآخر إثبات وقد يقال أن موجب بل وضعا نفي الأول وإثبات الثاني حتى أن في جاءني زيد بل عمرو انتهى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على أن معنى الإعراض عن الأول إبطاله والحكم بشقيضة لا جملة في حكم المسكوت عنه (قوله لكن لعمرو) في كتب الأصول لكنه لعمرو فغيره إلى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيهًا على أنه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي أعني قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقر وردا قراره وهو الظاهر من الكلام لأنه خرج جوابا للاقرار والثاني أن لا يكون ردًا بل تحويلًا حتى كأنه صار قابلا للعبد مقرًا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما إذا قال له على ألف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لأنه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الأزمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكرنا من المجاز بل الاحتمال هو أنه وإن كان في يدي زيدا ما واشتهر أنه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو

زيد العبد وإن كان معروفا بأنه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكنه لعمرو بيان تغيير ذلك النفي فيتوقف بيان (عليه) أي على قوله لكن لعمرو (بشرط الوصل) لأن بيان التغيير لا يصح إلا موصولا وقد ذكرنا في المتن أنه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الأول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير أن صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لأنه ثبت الحكم



في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقتضى له بدار بالينة إذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعني أو وهب لي بعد القضاء أن الدار لزيد وعلى المقتضى له القيمة للمقتضى عليه لأنه إذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معا فثبتت معاهما وجهها وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود وإثبات ملك المقتضى عليه (١٠٧) لازم لذلك النفي فثبت الملك لعمر وبعد

ثبوت موجبي الكلامين) وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد (فيكون حجة عليه) أي على المقتضى له (لا على زيد فيضمن القيمة ثم إن اتسق الكلام تتعلق ما بعده بما قبله) يرجع إلى أول البحث وهو أن يمكن للاستدراك فينظر أن الكلام مرتبط أم لا أي يصلح أن يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها أولا فإن صلح يحمل على التدارك (ولأفوه كلام مستأنف) أي وإن لم يتسق أي لا يصلح أن يكون ما بعدها تداركا لما قبلها مستأنفا (نحو لك على ألف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على أنه نفي السبب لا الواجب) فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لأنه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا لحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لأقراره بل يكون نفي السبب

بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمر ومعلا متراجعا لأن النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو ولمجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أي إذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها له وجد عمرو فاقام بكريئة فقتضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في أنه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني أو وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقتضى له قيمة الدار لعمر والمقتضى عليه لأنه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغييره فكأنه تكلم بهما معا فثبتت معاهما معا أي نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وإنما احتج إلى اثباتهما معا لأنه لو حكم بالنفي أولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمر والمقتضى عليه فالاستدراك يكون أقرارا على الغير واخبارا بأن ملكه لغيره فلا يصح فالخلاف أن مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كأنهما جملة واحدة فلا يفصل بعضهما عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال من أن النفي هنا تأكيد للاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكأنه أقر وسكت أو أنه في حكم التأخر لأن التأكيد متأخر عن المؤكد وأن المقر قصد تصحيح إقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وإنما قيدنا بما إذا كذب زيد في النفي لأنه لو صدقه فيه أيضا ردا للدار إلى عمرو والمقتضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والينة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) إشارة إلى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمر والمقتضى عليه على بكر المقتضى له وذلك لأن قوله ما كانت لي قط نفي الملك عنه في جميع الأزمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لإثبات الدار ملكا لعمر والمقتضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لأن إثبات الملك لعمر والمقتضى عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعمامه فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لأمرين أحدهما بطلان الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني إبطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمر وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها (قوله ثم إن اتسق) أي انتظم وأرتبط والمراد هنا أن يصلح ما بعده لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاء في زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو وقاعدوما أكرمت زيدا لكن أهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الأمير وزيد قائم لكن عمرو وليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن بما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كافي قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطأ في السبب فنفي القرض وأثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما إذا قال لا أجزى النكاح لكن أجزىه بما تين لأنه نفي إجازة النكاح عن أصله فلا معنى لإثباته بما تين أو بما تين وإنما يكون متسقا لو قال لا أجزىه بما تين ولكن أجزىه بما تين ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح (١) فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من أن النفي في الكلام راجع إلى القيد بمعنى أنه يفيد الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل إنما يفيد إثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك (١) قوله فلا يبطل إلى آخره هو موجود في بعض النسخ مخدوف من أخرى فائتناه تبعاً لذلك النسخة وإن كان غير ظاهر اهـ مصححه

(بخلاف ما إذا تزوجت أمة بغير إذن مولاهما بما تين فقال لا أجزى النكاح لكن أجزىه بما تين يفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لأنه لا يمكن إثبات هذا النكاح بما تين) ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لأن اتساقه بأن لا يصح النكاح الأول بما تين ولكن يصح بما تين وهذا لا يمكن لأنه لما قال لا أجزى النكاح انفسخ النكاح الأول فلا يمكن إثبات ذلك النكاح بما تين فيكون نفي ذلك النكاح وإثباته بعينه فلم أنه غير

منسق لحمانا قوله لكن أجيزه بمائتين على أنه كلام مستأنف فيكون اجازة لسكاح آخر مره مائتان (أو لأحد الشيتين لالشك فان الكلام للافهام وإنما يلزم الشك من المحل وهو الإخبار بخلاف الإنشاء فانه حينئذ للتخير كآية الكفارة فقوله هذا حر أو هذا إنشاء شرعا فلو جب التخير بان يوقع العتق في أيهما شاء ويكون هذا) أى إيقاع العتق في أيهما شاء (إنشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ) أى حين إيقاع العتق في أيهما شاء (١٠٨) (واخبار لغة) عطف على قوله إنشاء شرعا (فيكون بيانه اظهار الواقع فيجب عليه) أى على

السكاح المقيد بما فإذا بطل لم يبق شيء حتى ينقصد بما تين قلنا هو نكاح مقيدو ابطال الوصف ليس ابطالا للأصل (قوله أو لاحد الشئين) فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لأحدهما وإن كانا جملتين تفيد حصول مضمون إحداهما وقد ذهب كثير من أئمة النحو والأصول إلى أنها في الخبر للشك بمعنى أن اتكلم شك لا يعلم أحد الشئين على التعيين فرد ذلك بأن وضع الكلام للأفهام فلا يوضع للشك وإنما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بجميعها أحد الشخصين قد يكون للشك المتكلم فيه بأن يعلم أن الجاني أحدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون للشك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام وإظهار نصفه مثل أنا وأياكم لعل هدى أو في ضلال مبين بالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض إلا أن المتبادر منه إلى الفهم هو اليك فمن هنا ذهب البعض إلى أن أول الشك والتحقيق أنه لا نزاع لأنهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الإطلاق وما ذكره من أن وضع الكلام للأفهام على تقدير تمامه إنما يندل على أن أول موضع للشك وإلا فالشك أيضا معنى بقصد افهامه بأن يخبر المتكلم المخاطب بأنه شك في تعيين أحد الأمرين (قوله بخلاف الانشاء) فإنه لا يحتمل الشك أو التشكيك لأنه إثبات الكلام ابتداء فإما في الأمر للتخيير أو الإباحة أو التسوية أو نحو ذلك بما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فإنه بمعنى الأمر أي فليفكر بأحد هذه الأمور والمشهور في الفرق بين التخيير والإباحة أنه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الإباحة لكن الفرق ههنا هو أنه لا يجب في الإباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ إن كان أصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الأمر كما إذا قال بع عبدي هذا أو ذاك يمتنع الجمع ويجب الإقتصار على الواحد لأنه المأمور به وإن كان الأصل فيه الإباحة ووجب بالأمر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الإباحة الأصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الإباحة (قوله إنشاء شرعا) لأنه لم يتحقق إثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبر الكان كذا فيجب أن يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الإقتضاء تصحيحا لدلوله اللغوي وهذا معنى كونه إنشاء شرعا وعرفا فإخبار الحقيقة ولغة (قوله ويكون هذا إنشاء) لأن الإيجاب الأول إنشاء وإنما نزل في مبهم لافي معين فلا يمكن اثباته في غير ما أوجبه والعق إنما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الإنشاء (قوله أيهما تصرف صح) حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وإن عاد إلى ملك الموكل (قوله) قلنا ذكر الاجزئية مقابلة لأنواع الجنائية) والجزاء بما يزداد بازدياد الجنائية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة أغلظ الجنائية بأخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة في معرض الجزاء على أنواع الجنائية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على أنه روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم وادعأ بأبردة على أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاءه أناس يريدون الإسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده

على البيان (وهذا ما قيل أن البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا أو هذا أيهما تصرف ورجله صح فلهذا) أي لما قلنا أن وفي الانشاء آت للتخير (أو جوب البعض التخير في كل أنواع قطع الطريق بقوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض وقلنا ذكر الاجزئية مقابلة لأنواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال أو تخويف) فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب وأخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي أي الحبس الدائم (على أنه ورد في الحديث بيانه على هذا المثل فان أخذ وقتل فعند أي حنيئة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل أو صلب

ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الإسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى أن كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحدهم الأنواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وإيس المعنى أن كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الإسلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الإسلام على أنهم أسلموا ولو سلم فن دخل دار الإسلام ليسلم فهو بمنزلة الذي في حد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب حمل أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت فيها للإمام الخيار بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لأن هذه الجناية تحتل الاتحاد من حيث أنها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث أنه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في العرينين بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس في بعض الروايات أن من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث (قوله ولهذا) أي ولكون أو لأحد الشيتين قال أبو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر أو هذا مشير إلى عبده ودابته أن كلامه باطل أي لغو لا يثبت به شيء لأن وضع أو لأحد الشيتين أعم من كل منهما على التعيين والأعم يجب صدقه على الأخص والواحد الأعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعق و إنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشيتين لا على المفهوم العام إذا الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط أنه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لما تعذر العمل بالحقيقة أعنى لو أحد الأعم فالعدول إلى المجاز وهو الواحد المعين أولى من الغاء الكلام وإبطاله والمعين من احتملات الكلام كما إذا قال ذلك في عبيد له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما إذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لأن عبد الغير أيضا محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على أجازة المالك (قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا) عطفًا للثاني بالواحد الثالث أو يعتق الثالث في الحال ويخير في الأولين ويعين أيهما شاء لأن سوق الكلام لإيجاب العتق في أحد الأولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لأحد المذكورين بالتعيين وقيل أنه لا يعتق أحدهم في الحال ويكون له الخيار بين الأول والآخرين لأن الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالالف التثنية فكأنه قال هذا حر أو هذان كما إذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فانه يحنث بالأول أو بالآخرين جميعا لا بالثاني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الآن ما ذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما الأول مأخوذ من كلام الإمام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبر اللاتين إذ يقال للواحد حر وللآخر حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لأن العطف للاشتراك في الخبر المذكور ولا لاثبات خبر آخر بخلافه لفظا وهذا بخلاف مسألة اليمين فإن الخبر يصلح للاتين يقال لا كلم هذا أو لا كلم هذين هذا كله كلامه ولمالم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لأن المقدر قديرا المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف

وان شاء قتل أو صلب لأن الجناية تحتل الاتحاد والتعدد ولهذا قال في هذا حر أو هذا مشير إلى عبده ودابته أنه باطل لأن وضعه لأحدهما الذي هو أعم من كل وهو غير صالح للعق هنا وقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه يحمل على الواحد للعين مجازا إذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الأولين كأنه قال (أحدهما حر) وهذا يمكن أن يكون معناه هذا حر أو هذان فيخير بين الأول والآخرين لكن حمله على قولنا أحدهما حر وهذا أولى لوجهين الأول أنه حينئذ يكون تقديره أحدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر أو هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالأولى أن يضم في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني أن قوله أو هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله

جعله المصنف سببا للأولوية والرجحان ولا ينبغي أن الوجه الأول لا يجري في مثل اعتقت هذا أو هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسي أن يكون التخيير بين الأول والآخرين بمنزلة اعتقت هذا أو هذين كافي مسألة

(110)

الشرع فالمراد نفى كل واحد من  
فيحتمل أن يراد لا يفعل المجزئ  
واحد منهما فيحتاج إلى الترتيب

ما في بحث بفعل أحدها وأيضاً كما أن الواو للجمع فإنها أيضاً نائبة عن العامل النفس  
موقع فلا يبحث بفعل واحد منهما ويحتمل أن يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا في متعدد اليمين فيبحث بفعل كل  
شيء بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فإنه يحتمل مديح يحتاج إليه في كثير من المسائل

النفوس

الشرع فالمراد نفى كل واحد منهما فيحدث بفعل أحدهما أيضا كما أن الواو للجمع فانها أيضا نائبة عن العامل

فيحتمل أن يراد لايفعل المجموع فلا يحث بفعل واحد منهما ويحتمل أن يراد لايفعل هذا ولايفعل هذا فيتعدد اليمين فيحث بفعل كل واحد منهما فيحتاج إلى التجميع بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فإنه بحث مبدع يحتاج إليه في كثير من المسائل

النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الإيمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النبي بمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الإيمان ولا كسب الخير في الإيمان لأنه إذا نفي الإيمان كان نفي كسب الخير في الإيمان تكرار فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين الإيمان والعمل الصالح وإذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لأنها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية أو مقالية على أنها لشمول النبي وسلب الحكم عن كل واحد كما إذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم وكما إذا أتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عمرو فالضابطة أنه إذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول وأوبالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أنه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطردفانه إذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله أكثر من أن يحصى (قوله وقد تكون للإباحة) إخفاء في أن مثل قولنا افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة في طلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى إباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخيير أو الإباحة والتخيير قد يضافان إلى صيغة الأمر وقد يضافان إلى كلفة أو التحقيق ان أو لأحد الأمرين وجواز الجمع أو امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا أنها في الخبر للشك والمصنف رحمه الله تعالى فسر التخيير بمنع الجمع والإباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما إذا حلف ليدخلن هذه الدار أو هذه فانه لو دخلها جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الإباحة كما في جالس الحسن أو ابن سيرين إذا لم يكن الأمر للوجوب وكما إذا حلف لا يكلم إلا زيدا أو عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الأمر ومعناه منع الجمع أو الخلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الإباحة إذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن أتيا بالمأمور به في أمر الإباحة وان جالسها جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما إذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحدة منهما وجواز غيرها انما هو بحكم الإباحة الأصلية حتى لو لم يكن لم يحز كما إذا قال اعتق هذا العبد أو ذاك أو أطلق هذه الزوجة أو تلك (قوله وقد يستعار) أي يستعار أو حتى إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان وبيعة قصدا نقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لأن منك أو تعطيت حتى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول بمتد إلى غاية هي وقت اعطاء الحق كما إذا قال لأن منك حتى تعطيت حتى فصار أو مستعارا للحق والمناسبة ان أو لأحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول إلى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لأن أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف وباو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة إلى ان أو هذه بمعنى إلى لأن الفعل الأول يمتد إلى وقوع الفعل الثاني أو الآن الفعل الأول يمتد في جميع الأوقات الأوقات ووقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف إلى أنه عطف على ماسبق وليس لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى إذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الأولى إلى دخول الثانية حتى لو دخلها أو لا حنث ولو دخل الثانية أو لا بر في يمينه لا انتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة أن الأول منفي ليس بمستقيم إذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي

(وقد تكون للإباحة نحو جالس الفقهاء أو المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه أحدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الإباحة فله ان يجالس كلا الفريقين) اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالإباحة منع الخلو ( ويعرف بدلالة الحال ان المراد أيهما فعلى هذا قالوا في لا أكلم أحدا الا فلانا أو فلانا له ان يكلمها لأن الاستثناء من الحظر إباحة وقد يستعار حتى كقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم لأن أحدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار فان دخل الأولى أو لا حنث وان دخل الثانية أو لا بر

وبالعكس حقى لوقال أو أدخل تلك بالرفع كان عطفاً إلا أنه يحتمل أن يكون عطفاً على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه أحد الأمرين عدم دخول الأولى أو دخول الثانية فلو دخل الأولى ولم يدخل الثانية حث وإلا فلا ويحتمل أن يكون عطفاً على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول عدمه لوقوع أو في النفي فيحتمل بدخول إحدى الدارين أيتهما كانت كما إذا حلف لا يكلم زيدا أو عمرا وبهذا يظهر أن أو في قوله تعالى لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم أي عدم الجناح مقيد بانتفاء الأمرين أي الجماعة وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناح أي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوهن واجزوما عطفاً على تمسوهن ولا حاجة إلى ما ذهب إليه صاحب الكشاف من أنه منصوب باضمار أن على معنى إلا أن تفرضوهن أو حتى أن تفرضوهن أي إذا لم توجد الجماعة فعدم الجناح يمتد إلى تقدير المهر (قوله حتى للغاية) أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه كقلى أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كقلى قوله تعالى حتى مطلع الفجر وأما عند الإطلاق فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية أو اسمية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب أن يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه أو أفضلها أو أدونها فلا يجوز جاء في الرجال حتى هند وأن يكون الحكم بما ينقض شيئا فشيئا حتى ينتهى إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه إذ قد يجوز أن يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كقلى قولك مات كل أبلى حتى آدم أو في الوسط كقلى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة إلا في صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والأصل هى الجارة لأن العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا إلى أن المعطوف يجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الأصل في العطف المغايرة والمباينة كقلى جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أى فيها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وإن دخلت الأفعال) حتى الداخلة على الأفعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أو التشريك من غير اعتبار غائية وسببية والأول هو الأصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بأن يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتها ذلك الأمر الممتد إليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا أى تستأنزوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظر إلى ظاهر اللفظ وصورة الكلام وإلا فالفعل منصوب باضمار أن فى داخلة حقيقة على الاسم (قوله وإلا) أى وإن لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه فان صلح الصدر أن يكون سببا للثانى أى للفعل الواقع بعد حتى تكون بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لأن جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلت حتى أدخل الجنة فانه أن أريد بالإسلام أحدائه فهو لا يحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغائية والسببية أن الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على أنه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى المسبب الانتهاء إليه (قوله وإلا) أى وإن لم يصلح الصدر سببا للثانى حتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا وقعت حتى فى المحلوف عليه فى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق

على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان) جواب الشرط هنا محذوف أى فيها ونعمت أو فالخبر ذلك (وإلا) أى وإن لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أى ما كولى إن دخلت الأفعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا وإلا فان صلح لأن يكون سببا للثانى يكون بمعنى كى نحو أسلت حتى أدخل الجنة وإلا فللعطف المحض فان قال عبدى حران لم أضربك حتى تصيح حث أن أقطع قبل الصباح) لأن حتى للغاية فى مثل هذه الصورة ( وإن قال عبدى حران لم أتك حتى تغدنى فاتاه فلم يغده لم يحث لأن قوله حتى تغدنى لا يصلح للانتها بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى تغدنى عندك فللعطف المحض لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله إن لم أتك فانغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا) أى للعطف

امتداد الفعل إلى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقيق الفعل الذي هو سبب وإن لم يرتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حران لم أضربك حتى تصبح حتى الغاية لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو أقطع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حران لم آتاك حتى تغدني فهي للسببية دون الغاية لأن آخر الكلام أعني التغذية لا يصلح لانتهاه الايتان إليه بل هو داع إلى الايتان فالمراد بصلوحه لانتهاه إليه أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاه الصدر إليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال أن الصدر أعني الايتان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أقرب فبا جملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه متمتف والايتان يصلح سبباً للتغذية لأنه إحسان بدني يصلح سبباً للإحسان المالي والتغذية صالحة للجازات عن الإحسان ولا يخفى عليك أن الامتداد أو عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأسوا فإنه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطاً على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الأمثلة فإن اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال إن لم آتاك حتى أتغدي عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية أما الغاية فلما مر وأما السببية والمجازاة فلأن فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله إذا المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لأن المذكور سابقاً هو أن حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الأول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل أسلمت كي أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سبباً للبعض ومقضيها إليه كالاتيان إلى التغدي وإذا كان حتى للعطف المحض فقل بمعنى الوافلا يفيد الترتيب وظاهر كلام ثغر الإسلام رحمه الله تعالى وإليه ذهب المصنف إن حتى بمعنى الغاء للنسابة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدي عقيب الايتان من غير تراخ حصل البر والافلا حتى لو لم يأت أو أتى ولم يتغدي أو أتى وتغدي متراخياً حدث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها أن الحكم كذلك إن نوى الفور والاتصال ولا يهمل للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو أتى وتغدي متراخياً حصل البر وإنما يحث لوم يحصل منه التغدي بعد الايتان متصلاً أو متراخياً في جميع العمران أطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره أن وقتاً مثل إن لم آتاك اليوم حتى أتغدي وقال ثغر الإسلام رحمه الله تعالى إذا آتاه فلم يتغدي ثم تغدي من بعده غيره متراخ فقد بر وأورد عليه أنه إذا لم يتغدي عقيب الايتان ثم تغدي بعد ذلك كان متراخياً بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه إن المراد ثم تغدي بعد ذلك غير متراخ عن الايتان بأن يأتيه وقتاً آخر فيتغدي عقيب الايتان من غير تراخ والاشكال إنما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الايتان الأول المدلول عليه بقوله إذا آتاه وحيث لا حاجة إلى ما يقال أن المسئلة موضوع في الموقت أي إن لم آتاك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم إلا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ وأعلم أن قوله حتى أتغدي باثبات الألف ليس بمستقيم والصواب حتى أتغدي بالجرم مثل فأتغدي لأنه عطف على المجزوم بل حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعاً لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعني لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء في زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الغاء للنسابة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيّد في المطلق ولا حاجة في أفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن بما يؤخذ عنه اللغة فكفي بقوله سماعاً ولفظ ثغر الإسلام رحمه الله تعالى صريح في أنها استعيرت بمعنى الغاء وتأوله صاحب الكشف بأن المراد حرف يدل

بل اخترعوه) أي الفقهاء  
استعارة (حروف الجر



الباء للاتصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالآثمان فان قال بعث هذا العبد بكر يكون بيما . في بعث كرا بالعبد يكون سلما فتراعى شرائطه ولا يجرى الاستبدال في الكسر بخلاف الأول قال لا تخرج إلا باذن يجب لكل خروج (اذن) لأن معناه لا تخرج إلا بصفا باذن (وفي إلا أن آذن لا) أي إن قال لا تخرج إلا أن آذن لا يجب لكل خروج اذن بل إن اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير اذن لا يحنث قالوا لأنه استثنى الإذن من الخروج (١١٤) لأن ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن

إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه إلى أن آذن فيكون الخروج ممنوعا إلى وقت وجود الإذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو أن مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينئذ لسمعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذن فيجب لكل خروج اذن ويمكن أن يجاب عنه بأنه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة أخرى بلا اذن وعلى التقدير الأول لا يحنث فلا يحنث بالشك (وقالوا ان دخلت الباء في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤوسكم) اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة

على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وإنما جعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب إليه الإمام الغزالي لأن الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة لاخذ بالحجاز الأنسب أنسب ولا يخفى أن الاستعارة لمعنى الفاء أغنى التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل إذ الغاية لا تراخي عن المعنى (قوله الباء للاتصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وإصالة به مثل مررت بزيد إذا لصقت مرورك بمكان بلاسه زيد والاستعانة أي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وتوفيق الله حجيبت وقد يقال أنها راجعة إلى الإصاق بمعنى أنك الصقت الكتاب بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل إذ بها يستعان على المقاصد كالآثمان في البيع فان المقصود الأصلي من البيع هو الاتساع بالملوك وذلك في البيع والثمن وسيلة إليه لأنه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات وفتح غفر الإسلام رحمه الله تعالى دخوله في الآثمان على كونها للاتصاق ووجهه أن المقصود في الإصاق هو المصق والمصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الآثمان التي هي بمنزلة الآلات فلوقال بعث هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكرا ثمنا ثبت في الذمة حالا ولو قال بعث كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكرا مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجرى الاستبدال في الكرا قبل القبض بخلاف الصورة الأولى فانه يجوز التصرف في الكرا قبل القبض بالاستبدال كافي سائر الآثمان (قوله لا تخرج إلا باذن) معناه إلا خروجا ملصقا باذنه وهو استثناء مفرغ فيجب أن يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا لا خروجا باذنه والنية في سياق النفي تعم فاذا أخرج منها بعض بقى ماعدها على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل أكلا لأن المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيحى ممن أن الآكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه لا يرى أن قوله لا آتيك الا يوم الجمعة أو لا آتيك إلا راكبا يفيد عموم الأزمنة والأحوال مع الاتفاق على أن قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الأزمان والأحوال فظهر أن ما ذكر في الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لأن الغاية قصر لامتناد المغيا وبيان لانتهائهما أن الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وأيضا كل منهما إخراج لبعض ما يتناول المصدر (قوله فلا يحنث بالشك) ولقائل أن يقول هناك وجه ثالث يقتضى وجوب الإذن لكل خروج وهو أن يكون على حذف الباء أي الابان آذن فيصير بمنزلة الاباذن وحذف حرف الجر مع إن وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وأشار في المبسوط إلى الجواب بأن قولنا لا تخرج إلا باذن كلام مستقيم بخلاف قولنا لا تخرج إلا باذن لكفانه محتمل لا يعرف له استعمال وأما وجوب الإذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى إن ذلكم كان يؤذي النبي (قوله وقالوا إن دخلت في آلة المسح) المسح هو اللس بباطن الكف فاليد آلة والمسح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر

بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لأن الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فإرادته بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وإنما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وإن دخل الباء في المحل في وله تعالى فامسحوا برؤوسكم لأن المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذلك في خلفه أو لحديث عمار وهو مشهور بزيادة على الكتاب

(على الاستعلاء ويراد به الوجوب لأن الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يا يعنك على أن لا يشركن بالله شيئا وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجاز لأن اللزوم يناسب الالتصاق) هذا بيان علاقة المجاز (١١٥) وإنما يراد به المجاز لأن المعنى الحقيقي وهو

الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فإذا قال بعث منك هذا العبد على ألف فعناه بألف (وكذا في الطلاق عندهما وعند الشرط عملا بأصله أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كلمة على في الطلاق للشرط لأن الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي (ففي طائفتي ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لا يجب تلك الألف عنده) لأنها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط (ويجب عندهما) أي تلك الألف لأنها بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضا لا شرطا وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض (وأما من فقد من مسائله) أي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي (إلى لا انتهاء الغاية فصدر الكلام إن احتمله فظاهر) أي إن احتمل الانتهاء إلى الغاية (والإفان أمكن تعلقه بمحذوف ذلك الكلام عليه فذاك نحو بعث إلى شهر بتأجل الثمن) لأن صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية لكن يمكن تعلق قوله

ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فإذا دخلت الباء في المحل صار شيئا بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لأن المقصود حينئذ التصاق الفعل واثبات وصف الالتصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالتصاق والمحل وسيلة إليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود أعني التصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعض مستفادا من هذا إلا من الوضع واللغة على ما نسب إلى الشافعي رحمه الله تعالى ولهذا قال جاز الله أن المعنى الأصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره وإذ قد ظهر أن المراد التبعض فالشافعي رحمه الله تعالى اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح إذ لا دليل على الزيادة ولا إجمال في الآية وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أنه ليس بمراد لخصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي القرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجعلا بدنه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعي رحمه الله تعالى بأن عدم تأدي القرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيًا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فتدبت بالنسبة المشهورة بكفك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبأن التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب إلا أنه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا (قوله ويستعمل للشرط) يعني قد يستعمل على معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يا يعنك على أن لا يشركن بالله شيء أي بشرط عدم الإشراك ولا خفاء في أنها صلة للباية يقال بإيعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لأنها في أصل الوضع للالزام والأجزاء لازم للشرط (قوله وهي في المعاوضات المحضة) أي الجالية عن معنى الإسقاط كالبيع والإجارة والنكاح (قوله وكذا في الطلاق عندهما) لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة فعندهما يجب تلك الألف لأن إجراء العوض تنقسم على أجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لأن أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط وتحقيق ذلك أن ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة وأما إذا قالت طلقني ثلاثا بألف فطلقها واحدة فانه يجب تلك الألف لأن الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرقتي على الألف فطلقها واحدة فانه يجب ما يخصها من الألف لأنها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال إذ لو حمل على المعاقبة كان البدل كله عليها كالموالات إن طلقته فلك الألف فلا فائدة لها في طلاق الضررة بعد طلاقها حتى يجعل الألف جزءا لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فاندتها في الشرطية أكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء (قوله وأما من فقد) تكون للتبيين أو للتبعض أو غيرهما والمحققون على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة إليها وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصل وضعها للتبعض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسد لا طبق أثمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لا ابتداء الغاية وإلى لا انتهاء الغاية هو المساقفة إطلاقا لاسم الجزء على الكل إذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (قوله بعث إلى شهر) أي مؤجلا الثمن إلى شهر على أنه حال (قوله أنت طالق إلى شهر) أن نوى التنجيز أو التأخير والتأجيل فذاك ولا يقع بعد مضي شهر صرفا للأجل إلى الإيقاع

إلى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعث وأجلت الثمن إلى شهر (وان لم يكن) أي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام إن احتمله) أي التأخير (نحو أنت طالق إلى شهر ولا ينوي التأخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند ذفر

رحمه الله تعالى يقع في الحال) فيبطل قوله إلى شهر (ثم الغاية إن كانت غاية قبل تكلمه نحو بعث هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك وأكلت السمكة إلى رأسها لا تدخل تحت المغيا وإن لم تكن) أي وإن لم تكن غاية قبل تكلمه (فصدر الكلام إن لم يتناولها فهي لمند الحكم فكذلك نحو أتوا الصلاة إلى الليل) فإن صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لد الحكم اليها فوله فكذلك جواب الشرط أي لا تدخل الغاية تحت المغيا (وإن تناولها) أي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليدفانها تناول المرفق (فذكرها لاسقاط ما وراءها) أي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية (نحو إلى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين في إلى أربعة مذاهب الدخول إلا مجازا) أي دخول حكم الغاية تحت حكم (١١٦) المغيا إلا مجازا (وعكسه) أي المذهب الثاني هو أن لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا

الاجاز كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب (والاشتراك) أي المذهب الثالث هو الاشتراك أي دخول الغاية تحت المغيا في إلى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه إن لم يكن هذا هو المذهب الرابع (وما ذكرنا في الليل) وهو أن صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا (والمرافق) وهو أن صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) أي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وإنما الاختلاف في العبارة فقط فإن قول النحويين أن الغاية إن كانت من جنس المغيا معناه

احترازا عن الالغاء وعند ذفر يقع في الحال لأن التأجيل والتوقيت صفة لوجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لأن الطلاق لا يقبله (قوله ثم الغاية) اختلفوا في أن المذكور بعد إلى هل يدخل فيما قبله حتى يشمل الحكم أم لا والمحققون من النحاة على أنها لا تنفي إلا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع إلى الدليل وتحقيقه أن إلى النهاية فجاز أن يقع على أول الحد وإن يتوغل في المسكان لكن تمتنع المجاوزة لأن النهاية غاية وما كان بعده شيء آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بأن الغاية إما أن تكون غاية في الواقع أو بمجرد التكلم ودخول إلى عليها فإن كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس أو لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا أن الغاية إذا كانت قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مفقورة في الوجود إلى المغيا لم تدخل لأنها قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستبعضها المغيا لكنهم ذهبوا إلى أنها إذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أو لا ففي مسألة السمكة يتناول الأكل الرأس عندهم ولا يتناولها عند المصنف وإن لم تكن غاية قبل التكلم فاما أن يتناولها صدر الكلام أو لا فإن تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لأن ذكرها ليس لد الحكم اليها لأن الحكم يمتد بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وإن لم يتناولها كالصيام لا يتناول الدليل لم تدخل لأن ذكرها لد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه فيجزم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لأن الصيام إن كان عاما فظاهر وإن كان مختصا برمضان فلا نه لا قائل بالفصل أي بحجرة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وإن لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله إن لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك أي فهو مثل الأول في عدم الدخول وقوله فهي لد الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لأن المقصود هنا اثبات أن الغاية داخلة أو غير داخلة لا اثبات أنها لد الحكم أو غيره فعلى هذا ينبغي أن يكون جزاء قوله وإن تناول هو قوله فتدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيهها على علة الحكم فافهم واعلم فعمل المرء ينفعه (قوله وللنحويين) دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الأول أنه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو أنه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل وهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من أوله إلى آخره بخلاف قوله قرأته إلى باب القياس مع أن الغاية من جنس المغيا الثاني أن القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القوم بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث أن ما ذكره يتلزم في مسألة السمكة دخول الرأس في الأكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لأن الصدر يتناولها وقد اختار أنه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع (قوله هي غاية لاسقاط

أن لفظ المغيا إن كان متناولا للغاية وإنما اخترنا هذا المذهب الرابع لأن الأخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لأن ما تعارض الأولين أو وجب الشك وكذا الاشتراك أو وجب الشك فإن كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وإن تناولها لا يثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هي غاية لاسقاط فلا تدخل تحت) أي بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله تعالى يبنوا بهذا الوجه وهو أن إلى الغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست الغسل بل لاسقاط فلا تدخل تحت الإسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لأن اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لأن غسل المجموع إلى المرافق محال فقوله إلى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم أن البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يل الأبط

فقله إلى المرافق غاية لسقوط  
 غسل ذلك البعض فلا  
 يدخل تحت السقوط (فإن  
 قال له على من درهم إلى  
 عشرة يدخل الأول  
 للضرورة) لأنه جزء لما  
 فوقه والكل بدون الجزء  
 محال (لا الآخر عند أبي  
 حنيفة رحمه الله تعالى)  
 فيجب تسعة وعندهما  
 تدخل الغائتان فتجب  
 عشرة لأن العشرة لا توجد  
 إلا بعشرة أجزاء وعند زفر  
 لا تدخل الغائتان فتجب  
 ثمانية (وتدخل الغاية في  
 الخيار عنده) أي إذا باع  
 على أنه بالخيار إلى غدي دخل  
 الغد في الخيار أي يكون الخيار  
 ثابتاً في الغد عند أبي حنيفة  
 رحمه الله لأن قوله على  
 أنه بالخيار يتناول ما فوقه  
 فقله إلى الغد لا سقط ما  
 وراءه (وكذا في الأجل  
 واليمين في رواية الحسن  
 عنه) أي عن أبي حنيفة  
 رحمه الله تعالى (لما ذكرنا  
 في المرافق) أما الأجل  
 فنحو بعث إلى رمضان  
 أي لا أطلب الثمن  
 إلى رمضان وأما اليمين  
 فنحو لا أكلم زيد إلى  
 رمضان فإن قوله لا أطلب  
 الثمن ولا أكلم يتناول  
 العمر فقله إلى رمضان

لما كان المختار عند أكثر الأئمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد ان ذهب بعضهم إلى أن إلى  
 بمعنى مع كافي قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم أي مع أموالكم وبعضهم إلى أنه لا دلالة إلا على  
 الدخول أو عدمه فجعل داخل في الوجوب أخذاً بالاحتياط أولاً لأن غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي  
 الذراع والعضد أو لأنه صار بمجمل وقد أدار النبي ﷺ الماء على مرافقه فصار بياناً له وذهب  
 بعضهم إلى أنه غاية للأسقاط وذكروا هذا الكلام تفسيرين أحدهما أن صدر الكلام إذا كان متناولاً  
 للغاية كاليد فإنها اسم للجموع إلى الإبط كان ذكر الغاية للأسقاط ما وراءها لالمدا الحكم إليها لأن الامتداد  
 حاصل فيكون قوله إلى المرافق متعلقاً بقوله اغسلوا غاية له اسكن لأجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم  
 الغسل والثاني أنه غاية للأسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين إلى المرافق فيخرج عن  
 الاسقاط فيبقى داخل تحت الغسل والأول أوجه لظهور أن الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي  
 الإمام أبي زيد ههنا بحث وهو أنه إذا قرن بالكلام غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد  
 عن الإطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فافعل مع الغاية كلاماً واحداً لا يجاب إليها إلا لا يجاب والأسقاط  
 لأنها ضدان فلا يثبتان إلا بنصين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فإن قال له على من درهم إلى عشرة يدخل  
 الأول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلفة  
 من باب اشتباه المعروض بالعارض فإن الواحد جزء من كل عدد لكن إذا ثبت معدودات عشرة مثلاً فلا  
 نسلم أن الواحد الذي هو الأول منها جزء مما فوقه وإنما هو جزء من المجموع المركب منه وما فوقه فأيها وبين  
 العاشر لا يكون إلا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فإن كلامها  
 واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة لا يرى أنه لو قال على من عشرين إلى ثلاثين أو ما بين عشرين إلى  
 ثلاثين تدخل العشرة في ثلاثين مع أنها ليست جزءاً من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده أن  
 الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالثلاثين مثلاً وثبت الكل يستلزم ثبوت الجزء لأننا نقول لو أريد ذلك كان  
 اللازم أربعة وأربعين بمنزلة على اثنين وثلاثة وأربعة إلى عشرة حتى إذا ضم إليه عشرة لزم أربعة وخمسون  
 فظهر أن الكلام مبني على أن المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وإنما النزاع في أنه هل يدخل كلاهما أو  
 أحدهما ويدل على ذلك أنهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد إلى عشرة فيتأمل ولا بناء على أنه  
 أوجب ما بين الأول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الأول فيجب ضرورة  
 كما إذا قال أنت طالق من واحدة إلى ثلاثة فإنه يقع للثانية وهي لا تتصور بدون الأولى فيقع طلقان ضرورة  
 بخلاف أنت طالق ثانية فإنه لا تقع الا واحدة ويلغو الوصف لأنه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت إلا  
 بلفظ على ما ذكره غيره لأن التضاييف إنما هو بين وصفي الأولى والثانية لا بين ذاتيهما فإيقاع ما هو ثان لا  
 يوجب إيقاع ما هو الأول إلا فلا يلزم بين المعروضين وهذا كما يقال أن كون الأب في الدار يوجب كون  
 الابن فيها ضرورة أي الأب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله لأن مطلق الدرهم  
 لا يتناول العاشر فذكر الغاية لم يحكم الوجوب وعندهما تدخل الغائتان الأول والعاشر لأن هذه الغاية غير  
 قائمة بنفسها إذ لا وجود للعاشر إلا بوجود تسعة قبله ولا وجود الأول إلا بوجود الثاني بعد فلا تكونان غائتين  
 ما لم تكونا غائتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله يدخل شيء من الغائتين عملاً ووجب  
 اللغة وقد حازه الأصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين إلى سبعين أي يكون  
 ابن تسع وستين فتحير زفر رحمه الله تعالى (قوله لما ذكرنا في المرافق) متعلق بالجميع وحاصله أن الخيار وعدم  
 طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الإطلاق إلى التأييد فذكر الغاية يكون للأسقاط لالمدا الحكم  
 فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الأجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملاً بما هو الأصل في كلفة إلى

وقد سبق في نحو بعث إلى شهر أنه متعلق باجالت الثمن إلى شهر وعدل عنه هنا إلى لا أطلب الثمن ليكون  
 نفيا فيتحقق التناول إذ ربما ينازع في كون التأجيل مؤيدا فإن المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى  
 ما يطلق عليه الاسم وإنما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في أكثر نسخ أصول نثر الإسلام رحمه الله تعالى وفي  
 الآجال وفي الإيمان جمع أجل ويعين والصواب وفي الآجال في الإيمان إذ لا اختلاف في رواية آجال البيوع  
 والديون بل الغاية لا تدخل في الأجل بالاتفاق كما في الاجارة وإتمام رواية الحسن في آجال الميمن قال الإمام  
 السرخسي وفي الآجال والإجازات لا تدخل الغاية لأن المطلق التأيد وفي تأخير المطالبة وتمليك  
 المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في أجل الميمن لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهم لأن في حرمة  
 الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك (قوله في الظرف) بأن يشتمل المجرور على ما قبلها  
 اشتتالا مكانيا أو زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم  
 الجمعة أو تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك (قوله صحت هذه السنة) يقتضي الكل لأن الظرف  
 صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه  
 لا بدليل بخلاف صحت في هذه السنة فإنه يصدق بصوم ساعة بأن ينوى الصوم إلى الليل ثم يقطر لأن الظرف  
 قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طالق غد آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي أنت طالق في غد يصدق  
 قضاء أيضا لكن إذا لم ينو شيئا كان الجزء الأول أولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى إبراهيم عن  
 محمد رحمه الله أنه لو قال أملك بيدك رمضان أو في رمضان فهما سواء وكذا غدا أو في غد ويكون الأمر  
 بيدها في رمضان أو الغد كله (قوله تطلق) حالا لأن المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لا متناع أن يقع في مكان  
 دون مكان وإذا لم يصلح التخصص لم يصلح لأن يجعل شرطاً فيكون تعليقا لأن يراد أنت طالق في دخولك  
 الدار يحذف المضاف أو استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق في دخولك الدار أى وقت  
 دخوله على وضع المصدر موضع الزمان فإنه شائع أو على استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من  
 المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة أن مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق  
 بوجوب الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط إشارة إلى أنه لا يصير شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق بعده  
 بل يقع معه ويظهر الأثر فيما لو قال للأجنبية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك  
 بخلاف ما لو قال أنت طالق أنت تزوجتك (قوله فلا يقع) تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى  
 الشرط فإن كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلوماً كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون  
 البعض فيكون أنت طالق في مشيئة الله تعليقا بمنزلة أنت طالق أن شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود  
 الشرط والأفلا كالعالم المتعلق بالجميع فلا يكون أنت طالق في علم الله تعليقا إذ لا يصح أنت طالق أن علم الله  
 بل يقع في الحال ويصير المعنى أنت طالق في معلوم الله أى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته إذ لو لم يقع لم يكن  
 هذا المعنى في معلوم الله والظاهر أنه لا حاجة إلى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد أنه ثابت في علم الله تعالى بمعنى  
 أن عليه محيط بذلك فإن قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي أن يقع بقوله أنت طالق في قدرة الله  
 أجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والإرادة فإن قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل  
 قولك عند استعظام الأمر شاهد قدرة الله تعالى أجيب بأنه على حذف المضاف أى أتر قدرته ولا يصح ذلك  
 في العلم لأنه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر إذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر  
 بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم أن كون التقييد  
 بمشيئة الله تعالى تعليقا قول أبي يوسف وعند محمد هو بطلان الكلام بمنزلة الاستثناء واعداد الحكمه إذ لا طريق  
 للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر أثره في أنه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير

لا سقاط ما وراءه (في الظرف  
 والفرق ثابت بين اثباته  
 واختاره نحو صحت هذه  
 السنة يقتضي الكل بخلاف  
 صحت في هذه السنة فلماذا  
 في أنت طالق غد يقع في  
 أول النهار ليكون واقعا في  
 جميع الغد وفي الغدان نوى  
 آخر النهار يصبح ولو قال أنت  
 طالق في الدار تطلق في الحال  
 إلا أن ينوى في دخولك  
 الدار فيتعلق به وقد تستعار  
 للمقارنة أن لم تصلح ظرفا  
 نحو أنت طالق في دخولك  
 الدار فتصير بمعنى الشرط  
 فلا يقع بأن طالق في مشيئة  
 الله ويقع في علم الله لأنه  
 يراد به المعلوم (اعلم أن  
 التعليق بالمشيئة متعارف  
 لا التعليق بالعلم فلا يقال أنت  
 طالق أن علم الله وذلك لأن  
 مشيئة الله تعالى متعلقة  
 ببعض الممكنات دون  
 البعض فاما علم الله تعالى  
 فإنه متعلق بجميع الممكنات  
 والمنتجات فقول في علم  
 الله لا يراد به التعليق فالمراد  
 أن هذا ثابت في معلوم الله

الإعدام وإنه لو قدم مثل إن شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالإبطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوي أنه لو قال إن لم يشأ الله أو ما شاء الله فهو أيضاً مبطل للكلام بمنزلة إن شاء الله وكذا إذا علق بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل إن شاء الجن وهما نكتة وهي أن مثل أنت طالق إن لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة أما على تقدير المشيئة فلو جوب وقوع مراد الله وأما على تقدير عدم المشيئة فلو جوب المعلق عليه والجواب أنا لا نسلم أن هذه الكلمة للتعليق بل الإبطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وإنما يلزم أن لو كان يمكن وقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق مما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكروا في النوازل أنه لو قال أنت طالق اليوم واحدة إن شاء الله وإن لم يشأ الله فثنتين فإن طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الاثنتان الواحدة لأن وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وإن لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لو وقع المعلق عليه أعنى عدم مشيئة الله الواحدة إذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد به باليوم فقال أنت طالق واحدة إن شاء الله وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله فلا يقع شيء أما الواحدة فلا استثناء وأما الثنتان فلأن قوله أنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله كلام باطل إذ لو صح لبطل من حيث صح لأنه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لأن وجود الأشياء كلها بمشيئة الله وذكروا في المتن أن لو قال أنت طالق اليوم ثنتين إن شاء الله وإن لم يشأ الله في اليوم فأن طالق ثلاثاً فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثاً ولم يقيد باليوم في اليمين فهو إلى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر المتن أيضاً قبل هذه المسئلة أنه لو قال أنت طالق إن لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه العين أبداً وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط وأقول لا مخالفة وإنما اختلفت الجواب لاختلاف وضع المسألتين ففي مسئلة المتن علق الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التلطيعتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت إذ لو شاء الله التلطيعتين لأوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علق التلطيعتان بعدم مشيئة الله إياهما فلا يقعان أبداً كما ذكر في المتن في مسئلة إن لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرناه أنه أعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى أن لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فإنه فيه مقدم وفي المتن لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث فقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشيئة إلى ما انصرف إليه المشيئة وهو أن يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث حروف المعاني ببعض أسماء الظروف عما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهي كلمات الشرط وأورد فيها من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطاً لأدوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لأن فاعل الظرف ضمير عائد إليها قبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لأنها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبليّة والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والافالجملة الظرفية أعنى قبلها واحدة نعمت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل إيقاعها مقارناً كما إذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما إذا قال أنت طالق في الزمان السابق يجعل إيقاعاً في الحال لأن من ضرورة الإسناد إلى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الإيقاع في الحال دون الإسناد فيثبت تصحيحاً لكلامه وقيد مسائل القبليّة والبعديّة بغير المدخول بها لأنه في المدخول بها يقع الجميع لأنها لا تبين بالأولى ولذا يلزمه درهمان في مثل له على درهم قبل درهم أو بعده درهم أو بعده درهم أو بعده درهم بعد الدرهم يجب ديناً (قوله عندي ألف) للوديعة لأن الحضرة تبدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تبدل على الزوم في الذمة حتى تكون ديناً لكن لا تنافيه حتى لو قال عندي ألف ديناً ثبت (قوله كلمات

(أسماء الظروف مع المقارنة)  
فيقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة مع واحدة وقبل التقديم فتقع واحدة إن قال لها (أي غير المدخول بها) أنت طالق واحدة قبل واحدة (لأن القبليّة صفة للطلاق المذكور أولاً فلم يبق محلاً للآخر) وثنان لو قال قبلها (أي تقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبلها واحدة لأن الطلاق المذكور أولاً واقع في الحال والذي وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضاً في الحال بناء على أنه لو قال أنت طالق أمس يقع في الحال فيقعان معاً (وبعد على العكس) أي لو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله قبل واحدة ولو قال لها أنت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة (وعند الحضرة فقوله فلان عندي ألف يكون وديعة لأنه لا يدل على الزوم كلمات

الشرط) ظاهر كلام غير الاسلام رحمه الله تعالى أن أسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى أنه يجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه (قوله أن الشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة للحصول مضمون جملة أخرى فقط أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كافي إذا ومتى فتدخل في أمر على خطر الوجود أي متردد بين أن يكون وأن لا يكون ولا تستعمل فيها هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء إلا على تنزيها منزلة المشكوك لنسكتة (قوله فيقع في آخر الحياة) أي حياة الزوج أو الزوجة <sup>١</sup> بما ماداما حين يمكن أن يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم إن لم يدخل بها فلا ميراث وإن دخل فلها الميراث بحكم الفرار فإن قيل هو في الجزء الأخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لأن المعلق بالشرط كالمفوض لدى الشرط قلنا هو أمر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطبيق ولا يكتفى بوجود ذلك عند التطبيق كما إذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فإنه ينزل الجزء وإن لم يتصور منه حقيقة التعليق فإن قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق بموتها لأن التطبيق يمكن ما لم تمت والعجز إنما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الإيقاع قبيل الموت لأن من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله وإذا عند الكوفيين) تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما إليه أضيف فلا يحزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله :

وإذا تكون كريمة ادعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

الحيس الخطوط منه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن وأقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في أمر على خطر الوجود كقوله : واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتجمل أي أن يصبك فقر ومسكنة فظهر الغنى من نفسك بالترزين وتكلف الجليل أو كل الجليل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر : قد كنت قدما مثيريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالآن صرت وقد عدت تمولى متجملا متعففا متدينا

أي كنت ذا ثروة وعفوة وديانة فصرت الآن آكل شحم مذاب وشارب عفاقة أي بقية ما في الضرع من اللبن وذادين وفي كلام غير الاسلام رحمه الله تعالى وغيره أن إذا حيث نذ ليس باسم وإنما هو حرف بمعنى أن بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فإن إذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا منزلة المقطوع لنسكتة وهي ههنا التنبيه على أن شيمة الزمان رد المأواه وحط المراتب حتى أن إصابة المكروه كأنه أمر لاشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه وعند البصريين إذا حقيقة في الظرف تضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كسنة وله تعالى والليل إذا يغشى أي وقت غشيا نه على أنه بدل من الليل إذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لأنه أيضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خرجك تعليقا لخرجك بخرج وجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط إلا أنهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يحزم موابه المضارع أفوات معنى الإبهام اللازم للشرط فإن قولك آتيك إذا خرج البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج أخرج فإنه في معنى أن تخرج اليوم أخرج اليوم وأن تخرج غدا أخرج غدا إلى غير ذلك من الأزمان فجزم الفعل باذا لا يجوز إلا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتها بما بين جملتي أن وإلى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير

الشرط أن الشرط فقط فتدخل في أمر على خطر الوجود فإن قال إن لم أطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة وإذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو وإذا يحاس الحيس يدعى جندب ونحو. وإذا تصبك خصاصة فتجمل. وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف



ودخوله في أمر كائن أو منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بأدنى سكوت في متى لم أطلقك أنت طالق) لأنه وجد وقت لم يطلق فيه (وإن قال إذا) أي إن قال إذا لم أطلقك فأنت طالق (فعندهما كمتي) أي كقوله متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت (كافي إذا شئت فانه كمتي شئت لا يتقيد بالمجلس) أي لو قال لها طلق نفسك إذا شئت فانه كمتي شئت لا يتقيد بالمجلس حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلق نفسك إن شئت فانه يتقيد بالمجلس فأبو يوسف ومحمد حملا كلمة إذا على كلمة متى في قوله إذا لم (١٢١) أطلقك أنت طالق كما أن إذا محمول على متى

بإتفاق في قوله طلق نفسك إذا شئت (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كان) أي قوله إذا لم أطلقك أنت طالق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى إن لم أطلقك أنت طالق فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الفرق (والفرق أنه لما جاء لكل المعنيين وقع الشك في مستثنى الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمة في انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك) أي لما جاء إذا بمعنى متى وبمعنى أن ففي قوله إذا لم أطلقك أنت طالق أن حمل على متى يقع في الحال وإن حمل على أن يقع عند الموت فوق الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل أن وثمة أي في طلق نفسك إذا شئت لا شك أن الطلاق تعلق في الحال بمشيئتها فإن حمل على أن انقطع تعلقه بالمشيئة وإن حمل على متى لا ينقطع ولا شك أنه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك (وكيف للسؤال

اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لأننا نقول هي لم تستعمل إلا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني أو كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلا وقد يقال إن امتناع الجمع إنما هو باعتبار التنافي ولا تنافي هنا لأن الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من أنه لم يستعمل في غير الوقت أصلا وما يقال من أنه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فسادة للقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض (قوله ودخوله) أي دخول إذا إنما يكون لأمر كائن متحقق في الحال مثل قوله . وإذا تكون كريمة أدعى لها . أي عند نزول الحادثة أو أمر متظر لا محالة أي أمر يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل قوله تعالى إذا السماء انقضت فهي تقلب الماضي إلى المستقبل لأنها حقيقة في الاستقبال وماتوهم من دخوله لأمر كائن فانه هو من جهة أنه يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون (قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى أنه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة أن كما جاز ذلك في إذا في قوله وإذا نصبت خصاصة على ما ذهبوا إليه والافلا نزاع في أن متى كلمة شرط يحزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال الشاعر : متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد

والعجب أنهم جعلوا إذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما بالمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندهما إذا مثل متى) في أنه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل أن في التحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون (قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الفرق) بين قوله إذا لم أطلقك فأنت طالق وقوله طلق نفسك إذا شئت حيث جعل إذا في الأول لمحض الشرط بمنزلة أن حتى لا يقع الطلاق إلى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق أن الأصل في التطلق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الأصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فإن قيل طلق نفسك مقيد بالمجلس وإذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس أيضا بخلاف ما إذا زيد عليه أن شئت ففي إذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوأبه أن التقييد بالمجلس في طلق نفسك إنما يثبت على خلاف الأصل ضرورة إجماع الصحابة فإذا قرن بمعنى شئت صار راجعا إلى أصله شاملا للآزمنة وإذا قرن بإذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على أن الأصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الآزمنة (قوله وكيف للسؤال) قد يظن من سياق هذا الكلام أن كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على أنها للحال والأحوال شروط إلا أنها تدل على أحوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكمولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها إلا إذا ضمت إليها مانحو كيفها نصنع أصنع

(١٦ - توضيح ١) عن الحال فإن استقام) أي السؤال عن الحال وجواب أن محذوف أي فيها ويحمل على السؤال عن الحال (والا بطلت) أي وإن لم يستقم السؤال عن الحال تبقى كلمة كيف ويحتمل (فيعتق في أنت كيف شئت) لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله أنت حر وبطل كيف شئت واعلم أن كلمة كيف في مثل قوله أنت حر كيف شئت أو أنك طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كأن طالق كيف شئت فإن الطلاق له كيفية وهي أن يكون رجعا أو بائنا

والمقصود أنها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات شرط وذلك لأنها للاستفهام أى السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في أنها لم تبقى مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقة تها وإلا لما كان الوصف مفوضا إلى مشيتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق أرجعيا تريد أن أم باننا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق بآية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى أنها في الأصل بمنزلة أى الاستفهامية لأن معنى كيف شئت عند الاستفهام أى حال شئت فاستعيرت لأى الموصلة بجامع الإبهام عن معنى أنت طالق بآية كيفية شتتهما من الكيفيات وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى فلان كيف يصنع أى إلى حال صنعه وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض (قوله) وأما العتق فلا كيفية له) لقائل أن يقول أنه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغير مطلقا أو مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسألة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم أن بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام إنما هو عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (قوله) وتطلق في أنت طالق كيف شئت أى يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانته فلا مشيئة بعده وإن كانت مدخولة فالكيفية مفوضة إليها في المجلس لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل في العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعده وقوع الأصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض إليها بان تجعلها بائنة أو ثلاثا وضح هذا التفويض لأن الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضى العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض إلى مشيتها وأما تفويض الأصل في نحو طالق نفك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلق وكيف يفيد تفويض الأوصاف (قوله) وعندهما يتعلق الأصل أيضا بالمشيئة لأنه فوض إليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الأحوال ووصف من الأوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية أنه إنكار لأصل الكفر بانكار أحواله ضرورة أنه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم أن ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيره حاله وأصله سواء لأن وجوده لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته إلى معرفة أثره ووصفه كشبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف مفتقر أيضا إلى الأصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الأصل وأما ظنه المصنف رحمه الله تعالى من ابتداء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففقيه نظر أما أولا فلأنه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس وأما ثانيا فلأن الأصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم أن يكون عرضا ويمكن دفعهما بأن الكلام في التصرفات التي هي أعراض غير محسوسة وأما ثالثا فلأنه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بثنى آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك وأما رابعا فلأن عدم الانفكاك إنما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها إنما هو خصوص الكيفية ودفعه أن الطلاق لم يوجب بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزوم تعلقه بها ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكنائية فهذا بيان لحكمها فالصريح لا يحتاج إلى النية يعنى أن الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام أراد أو لم يرد حتى لو أراد أن يقول سبحان الله لجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق والعتاق نعم لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكنائية تحتاج إلى النية أو ما يقوم مقامها من

أى كونه رجعيا أو بائنا خفيفة أو غليظة (مفوضة إليها) إن لم ينو الزوج وإن نوى فإن اتفاقا فذاك وإلا (فرجعية) وهذا لأنه لما فوض الكيفية إليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وإن نوى الزوج فإن اتفق نيتهما يقع مانويا وإن اختلف فلا بد من اعتبار التيتين أما نيتها فلأنه فوض إليها أو نيته فلأن الزوج هو الأصل في إيقاع الطلاق فاذا تعرضا تساقطا فبقى أصل الطلاق وهو الرجعى (وعندهما يتعلق الأصل أيضا) أى فى أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أى وقوع الطلاق أيضا بمشيئتها (فندهما ما لا يقبل الإشارة) أى ما لا يكون من قبيل المحسوسات (حاله وأصله سواء) أظن أن هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الأول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس أحدهما أولى بكونه أصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففما نحن فيه لا نقول أن الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وأن الأصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الأصلية والفرعية

لكن لا انفكاك لأحدهما عن الآخر إذ الطلاق لا يوجد إلا وأن يكون رجعيا أو بائنا فاذا تعلق أحدهما بمشيئتها تعلق الآخر (فصل) في الصريح والكنائية (الصريح لا يحتاج إلى النية والكنائية تحتاج إليها دلالة

ولاستقرارها لا يثبت بها ما يندرى بالشبهات فلا يجذب التعريض نحو استأناب زان (١٢٣) قالوا وكنايات الطلاق تطلق عليها

بجواز الان معانيها غير مستقرة  
لكن الابهام فيما يتصل  
بها كالبائن مثلاً فانه مبهم  
في انها بائنة عن أى شيء  
عن النكاح أو عن غيره  
فاذا نوى نوعاً منها وهو  
البينونة عن النكاح (تعين  
وتبين بموجب الكلام  
ولو جعلت كناية حقيقة  
تطلق رجعية لأنهم فسروها  
بما يستتر منه المراد والمراد  
المستتر هنا الطلاق فيصير  
كقوله أنت طالق) اعلم  
أن علماءنا رحمهم الله لما  
قالوا بوقوع الطلاق البائن  
بقوله أنت بائن وأمثاله بناء  
على أن موجب الكلام هو  
البينونة وقد ورد عليهم أن هذه  
الالفاظ كنايات عندكم  
والكناية هي ما استتر المراد  
منها والمراد المستتر هو  
الطلاق في هذه الالفاظ  
فيجب أن يقع بها الرجعى  
كأنى أنت طالق فأجاب  
مشايختنا بأن إطلاق لفظ  
الكناية على هذه الالفاظ  
بطريق المجاز كاذكرنا في  
البين فيقع بها البائن لأن  
موجب الكلام هو البينونة  
وهذا بناء على تفسير  
الكناية عندهم ولو فسروها  
بتفسير علماء البيان ثبت  
المدعى وهو البينونة ولا  
يحتاج في الجواب إلى هذا  
التسكف وهو أن هذه

دلالة الحال لزول ما فيها من استتار المراد والتعدد فيه (قوله ولاستقرارها) أى لحفاء المراد بالكناية  
وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجذب حد القذف إلا إذا صرح بنسبته إلى الزنا مثل  
زنت أو أنت زان بخلاف جامعته فلا تارة أو واقعتها أو وطئتها وكذا إذا أقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجذب  
الحد ما لم يصرح به فلا يجذب التعريض وهو أن يذكر شيئاً لا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج  
إليه جئتكم لأسلم عليكم وانظر إلى وجه الكبريم وحقيقته ما لا الكلام إلى عرض أى جانب يدل على  
المقصود فاذا قال لست أنا بزنان تعريضاً بأن المخاطب زان لا يجب الحد لأن التعريض نوع من الكناية يكون  
مسبوقاً بموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده وآسائه  
توصلاً بذلك إلى نفي الإسلام عن المؤذى (قوله قالوا وكنايات الطلاق) مثل أنت بائن أنت بائنة أو بئنة أنت  
حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز ودون الحقيقة لأن حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ  
معانيها غير مستقرة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الإبهام فيما يتصل  
به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد إلا أن محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة أنواعاً مختلفة  
كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد في نفسه بل باعتبار إبهام المحل الذى يظهر أثر البينونة فيه فاستعيرت لها  
لفظة الكناية واحتاجت إلى النية لزول إبهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن  
بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طاق حتى يلزم كون الواقع به رجعيًا ولا يخفى  
أن فيه ضرب تسكف إذ لقائل أن يقول أن أريد أن مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستقرة فهذا لا ينافي  
الكناية واستتار مراد المتكلم بها ظاهر كافى جميع الكنايات وإن أريد أن ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار  
فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل إليه إلا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بأنها من جهة المحل مبهم  
مستتر ولم يفسر الكناية إلا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا إرادة  
اللازم ثم الانتقال منه إلى الملزوم بدليل أنهم جعلوا الحقيقة المجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد  
استتار المراد فهاذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لو فسروا الكناية فسرًا بها بعلماء البيان لما احتاجوا  
إلى هذا التسكف وتقريره أن الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا بد أن ينقل  
منه إلى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الأول كما يرد بطل النجاء معناه الحقيقي لينقل منه إلى ما يلزمه من طول  
القائمة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم إلى ملزومه الذى هو الطلاق فتطلق المرأة  
على صفة البينونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طاق على ما هو شأن المجاز يلزم كونه رجعيًا وهذا مبنى  
على أن المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول من يكسفى في  
الكناية بمجرد جواز إرادة المعنى الحقيقي فلا ينافى ذلك لا يقال اللازم من حيث أنه لازم يجوز أن يكون أعم  
فلا ينتقل منه إلى الملزوم ما لم يصر مختصاً به حتى يكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم والبائن ليس بل لازم  
للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيًا ولا ملزوم له لأن البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لأننا نقول  
المراد باللازم هنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورد يفهم وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة  
حال أو نحو ذلك وهنا بحث وهو أنه لو سلم إرادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في أنه لا يكون مقصوداً ولا  
يرجع إليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى أن قولنا طویل النجاء كناية عن طول القائمة  
أو كثير الرماذ كناية عن كونه مضياً فالأوجب ثبوت طول النجاء له أو كثرة الرماذ فنأين يلزم الطلاق  
بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلاً على أن هذه الالفاظ ليست بكنايات إذ  
ليس فيها انتقال من لازم إلى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها إلى شيء آخر فإن المراد بها البينونة والحرمة والقطع

الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهاذا قال (و بتفسير علماء البيان لا يحتاجون إلى هذا التسكف لأنها عندهم أن يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى  
ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنية إلى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا أنه أريد به الطلاق) يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه

لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار (قوله إلا في اعتدى) أى تطلق بصفة البيئوتة في  
الكنايات إلا في اعتدى واستبرئ رحمك وأنت واحدة فإن الواقع هارجعى وظاهر كلامه أن هذه الثلاث  
كنايات بتفسير علماء البيان بناء على أنه أريد بها معانيها لينتقل منها إلى الطلاق الملزوم إلا أنها دلالة على  
معانيها على البيئوتة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبيان اللزوم أن قوله اعتدى يحتمل عدى الدرام  
أو الدنانير أو نعم الله عليك أو ما يعدم من الأقراء والمراد مستتر فإذا نوى ما يعدم من الأقراء ثبت الطلاق بطريق  
الاقتضاء ضرورة أن وجوب عدا الأقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للأمر والضرورة ترتفع بانبات  
واحد رجعى فلا يصار إلى الزائد وفي هذا تنبيه على أن الملزوم المنتقل إليه في الكناية قد يكون لازما متقدما  
على ما هو المعترفى الاقتضاء هذا إذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها أو ما إذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا  
جهة الاقتضاء وإرادة حقيقة الأمر بعد الأقراء لينتقل منه إلى الطلاق لأن الطلاق غير المدخول به لا يوجب  
العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كوفى طالقا بطريق إطلاق اسم السبب على السبب لأن الطلاق سبب  
لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلق إذا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقك لأنهم يشترطون  
التوافق في الصيغة والحاصل أن لما جاز إرادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية و لما تعذر ذلك جعل مجازا وأما  
بتفسير علماء الأصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد  
مجازا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أنه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة  
غائية فتحقق إصالته على ما مر في باب المجاز وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأجيب بأن  
الشرط في إطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص  
الفعل بالإرادة والخبر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الإصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره  
إلا بطريق التبع والشبه كالوت وحدث حرمة المصاهرة وأرنداد الزوج وغيرها وقد يقال أن اعتدى من  
باب الاضرار أى طلقك فاعتدى أو اعتدى لأنى طلقك في المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي  
غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا تجب العدة (قوله وكذا) أى مثل اعتدى استبرئ لأنه تفسير له وتوضيحه لما  
هو المقصود من العدة أعنى طاب براة الرحم من الحمل إلا أنه يحتمل أن تكون للوطء وطلب الولد وإن  
تكون لتزوج زوج آخر فإذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدى آتية ههنا  
(قوله وكذا أنت واحدة) مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة في قومك أو واحدة  
النساء في الجمال أو منفردة عندى ليس لي غيرك أو تطليقة واحدة على أنها وصف للبصير فإذا نوى ذلك وقع  
الطلاق بمنزلة أنت طالق طلقه واحدة ولادالة على البيئوتة في الصور الثلاث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك أن  
قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وإنما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار  
استتار المراد (قوله التقسيم الثالث) للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء  
فباعتبار الظهور ينحصر في أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بأن المعترفى  
الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أو لا وفي النص كونه مسوقا للرد سواء احتمل التخصيص والتأويل  
أو لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أو لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من  
ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو ما أيها الناس اتقوا ربكم الآية ونحو الزانية  
والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الأربع أقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة  
بحسب الوجود إلا أن المشهور بين المتأخرين أنها أقسام متباينة وأنه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا  
للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص أو التأويل أى أحدهما وإلا فلا يكون شيء  
من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يبدل على هذا (قوله ثم إن زاد

(إلا في اعتدى) فإنه يقع  
به الرجعى وهو استثناء  
من قوله تطلق على صفة  
البيئوتة (لأنه يحتمل ما يعدم  
من الأقراء فإذا نواه اقتضى  
الطلاق إن كان بعد الدخول  
وإن كان قبله يثبت بطريق  
إطلاق اسم المسبب على  
السبب ويرد عليه أن المسبب  
إنما يطلق على السبب إذا  
كان المسبب مقصودا  
منه وههنا ليس كذلك  
وكذا استبرئ رحمك بعين  
هذا الدليل) أى الدليل  
الذى ذكر في اعتدى  
فيه يحتمل أنه أمرها باستبراء  
الرحم لتزوج زوجا آخر  
فإذا نوى اقتضى الطلاق  
كما مر (وكذا أنت واحدة)  
لأنها تحتمل الطلاق فإذا  
نوى يقع بها الرجعى ولا  
يبين لعدم دلالة على البيئوتة  
(التقسيم الثالث في ظهور)  
المعنى وخفائه اللفظ إذا  
ظهر منه المراد يسمى ظاهرا  
بالنسبة إليه ثم إن زاد

الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصاً ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ  
أيضا يسمى حكماً كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ظاهر في الحل (١٢٥) والحرمة نص في التفرقة بينهما أي بين

البيع والربا لأنه في جواب  
الكفارة عن قولهم إنما البيع  
مثل الربا (وقوله تعالى مثني  
وثلاث ورباع ظاهر في  
الحل نص في العدد) لأن  
الحل قد علم من غير هذه  
الآية ولأنه إذا ورد الأمر  
بشيء مقيد ولا يكون ذلك  
الشيء واجبا فالمقصود إثبات  
هذا القيد نحو قوله عليه  
الصلاة والسلام بيعوا سواء  
بسواء (ونظير المفسر قوله  
تعالى فسجد الملائكة كلهم  
أجمعون أو قوله تعالى قاتلوا  
المشركين كافة والمحكم  
قوله تعالى إن الله بكل شيء  
عليم وقوله عليه الصلاة  
والسلام الجهاد ماض إلى  
يوم القيامة) التظهير أن  
الأولان للمفسر والمحكم  
مذكور أن في كتب  
الأصول وفي التمثيل بهما  
نظر لأن الفرق بين المفسر  
والمحكم أن المفسر قابل  
للسنخ والمحكم غير قابل له  
والمثالان المذكوران وهما  
قوله تعالى فسجد الملائكة  
كلهم أجمعون وقوله تعالى  
إن الله بكل شيء عليم في  
ذلك سواء بحسب اللفظ  
لأنهم إن أرادوا قبول  
النسخ وعدمه بحسب  
اللفظ فكل منهما مفسر  
إذ ليس في الآيتين ما يمنع  
النسخ بحسب اللفظ وإن

الوضوح) أي بصرح الوضوح دون الضمير العائد إلى الظهور لأن الوضوح فوق الظهور ولأنه المذكور في  
عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور (بأن سيق الكلام له) دال على أن زيادة الوضوح في النص  
هو بكونه مسوقا للرد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له شيء آخر غير لازم الأول فاذا دلت  
القرينة على أن اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعت ونصصت الدابة استخرجت منها  
بالتكلف سير افوق سيرها المعتاد (قوله حتى سد باب التأويل) من أولت الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف  
اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد  
به كشف لاشبهه فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحل  
الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص  
يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله ثم إن زاد) أي الوضوح حتى سد  
احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى إذ المحكم يحتمل في زمن الوحي  
نسخ اللفظ بأن لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى حكما من أحكت  
الشيء أي أفتقته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من أحكت فلا نامنته فالحكم متنع من التخصيص  
والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر نحر الاسلام رحمه الله تعالى في المحكم زيادة القوة لا  
زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للأحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا إذا بلغ المفسر  
من الوضوح بحيث لا يحتمل غير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد تأييد  
يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم أنه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو أنه يكون بكونه مسوقا  
للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لأنه قد يكون بوجه مختلفة كما إذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل  
ولا النسخ أو لحقه قول أو قل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأيد  
(قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص وإشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه  
يجوز أن يكون ظاهرا في معنى نصافي معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا إلا أنه مسوق للتفرقة  
بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم أورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار  
لفظ آخر وهو قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع أي أنكحوا الطيبات لكم  
معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا أو ربعا ربعا فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع واستدل  
الأمر للوجوب إلا أنه مسوق لإثبات العدد فيكون نصافيه باعتبار قوله مثني وثلاث ورباع واستدل  
على كونه مسوقا لإثبات العدد بوجهين الأول أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل  
لكم ما وراء ذلك فالحل على قصد فائدة جديدة أولى إلا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك  
والثاني أن الأمر إذا أورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لإثبات ذلك القيد كقوله عليه  
السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيدز ندعى مجرد  
الاثبات والثني فذلك القيد هو مناط الإفادة ومتعلق الاثبات والثني ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء  
بكونه غير واجب احتراز عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام أدوا عن كل حرو وعبد الحديث (قوله التظهير أن  
الأولان) أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالأمثلة الأول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم  
أجمعون والمثال الأول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللصنف في التمثيل بهما نظر لأنه إن  
اشترط في المحكم أن يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأيد كما في قوله عليه السلام

أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل منهما فكل منهما محكم لأن الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الاخبار بعلم الله  
لا يقبله فلاجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لأن قوله كافة سد

النسخ لكونه حكما شرعيا  
وقوله عليه السلام الجهاد  
ماض إلى يوم القيامة محكم  
لأن قوله إلى يوم القيامة  
سبب لباب النسخ (والكل  
يوجب الحكم إلا أنه يظهر  
التفاوت عند التعارض  
وإذا خفي فإن خفي لعارض  
يسمى خفيا وإن خفي  
لنفسه فإن أدرك عقلا  
فشكل أو بل نقلا فجعل  
أولا أصلا فتشابه فالخفي  
كأية السرقة خفيت في  
حق النباش والطار  
لاختصاصهما باسم آخر  
فينظر إن كان الخفاء  
لمزية يثبت فيه الحكم  
ولنقصان لا والمشكل أما  
لعموض في المعنى نحو وإن  
كنتم جنبا فاطهروا فإن  
غسل ظاهر البدن واجب  
وغسل باطنه ساقط فوق  
الإشكال في الفم فإنه باطن  
من وجهه حتى لا يفسد الصوم  
بابتلاع الريق وظاهر من  
وجهه حتى لا يفسد بدخول  
شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين  
فالخفي بالظاهر في الطهارة  
الكبرى) حتى وجب غسله  
في الجنابة (وبالباطن في  
الصغرى) فلا يجب غسله  
في الحدث الأصغر وهذا  
أولى من العكس لأن قوله  
تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا  
بالتشديد يدل على التكلف  
والمبالغة لا قوله تعالى  
فاغسلوا وجوهكم

الجهاد ماض إلى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وإن اشترط أن  
يكون ذلك بحسب محل الكلام بأن يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبدل أو لم يشترط شيء من الأمرين على  
التعيين بل أريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد  
الملائكة كلهم أجمعون أيضا محكم لأن أخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لتعاله عن الكذب والغلط وبني  
هذا الاعتراض على تبين الأقسام الأربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بأن المفسر هو  
قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر إلى قوله فسجدوا إلا فالأقسام الأربعة متحدة في هذه الآية  
فإن الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا ويقول أجمعون انقطع احتمال  
التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد أخبار لا تحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لأن نسخ المعنى لا يتصور  
إلا في كلام دال على حكم للقطع بأنه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فإذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ  
فلا بد من أن يكون كلاما مفيدا للحكم واعتراض أيضا بأن قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح  
مثالا للمفسر لأنه قد استثنى إبليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بأن الاستثناء منقطع لأن إبليس  
من الجن ورد بأن الأصل في الاستثناء الاتصال وعد إبليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع  
في العربية ولهذا الأمر في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر أن الاستثناء  
ليس بتخصيص فإن قيل إن قوله تعالى قائلوا للمشركين كافة أيضا لا يحتمل النسخ لا تقطاع الوحي فلا يكون  
مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعده فلا شيء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره  
ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل) أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم  
أي يثبت قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت  
الحكم قطعا ويقينا لأن الاحتمال وإن كان بعيدا قاطع لليقين وردبنا أنه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل  
والحق أن كلامهما قد يفيد القطع وهو الأصل وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده  
دليل (قوله إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم  
على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جماعين الدليلين بحمل الظاهر مثلا  
على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الأربع من  
غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه  
السلام المستحاضة تنوضا لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على أنها للتوقيت وقوله  
عليه السلام المستحاضة تنوضا لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به (قوله وإذا خفي) أي المراد من اللفظ  
خفاؤه أما لنفس اللفظ أو لعارض الثاني يسمى خفيا والاول أما أن يدرك المراد بالعقل أولا الاول  
يسمى مشكلا والثاني أما أن يدرك المراد بالثقل أولا لا يدرك أصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابهاه  
الأقسام متباينة بخلاف والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في إشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف  
إلا بدليل يتميز به والمجمل من أجل الحساب رده إلى الجملة وأجل الأمر أهمه فإن قيل ينبغي أن يكون الخفي  
ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لأنه في مقابلة الظاهر وهو مظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس  
اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في أول مراتب الخفاء فلم يكن  
مقابلا للظاهر (قوله إن كان الخفاء) أي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى  
الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كإطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقتضيه فله  
مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الأخذ على سبيل الخفية فيقطع وإن كان لنقصان في ذلك  
لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (قوله وهذا)

أو لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقله أو لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وإنما شكل هذا بسبب الاستعارة لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج (١٢٧) وبياضها بياض الفضة (والمجمل

كآية الربا) فان قوله تعالى وحرّم الربا بمجمل لأن الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون بمجملهم لما بين النبي ﷺ والربا في الأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة (والمتشابهة كالمقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب ثم التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج إليهما كافي الربا والمتشابهة التوقف) أي حكم المتشابهة التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله) في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم قالوا آمنا فبعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأ بلا وقف فعلى الأول والراسخون غير عالين بالمشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث

أي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس لأن التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولأن الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها أرفق وأما داخل العين فايبال الماء إليه يورث الدمى فالخفي بالباطن في الطهارة تزدفع للخرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا إلى أنه مشتبه في حق داخل الفم والأنف كآية السرعة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا للمشكل قلنا لانسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل وكيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن إلا أن فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والأنف أو بدونه (قوله أو الاستعارة) عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قوارير قوارير من فضة أي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الأسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (قوله والمجمل) وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك انزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالمطوع أو لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا (قوله والمتشابهة) وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجح دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل المسميت بذلك لأنها أسماء لحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لأن مدلولاتها حروف أو لأن الحرف يطلق على الكلمة (قوله واليد والوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والجي وجواز الرؤية بالعين وأمثال ذلك بمداد النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتزجها عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابهة يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يحمل المقطعات أسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابهة فور بما يستدل على ثبوت الأمور المذكورة لله تعالى بانها صفات كما في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها إلا انافاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجعولة لا يرجح دركها والجواب أن ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عن من هو أهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزّه عن ذلك فيجب أن يكون مرتبا فيجيب بأنه يجوز أن يكون لا متنازع الرؤية أو لغاية العظمة كاقيل ولاسترا الهيبة وجلال، والخفي أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فتكون حقا إلا أنه لا يرجح درك الكيفية فتكون من المتشابهة لا يقال الرؤية لا تحتاج إلى الجهة والمسافة بدليل أن الله تعالى برانا فلا تكون من المتشابهة لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الخفي الطلب) أي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أي التكلف والاجتهاد في الفكر ليعتبر المعنى عن اشكاله إذ الخفاء في المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فيبانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الواوذي

جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والافرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا أي سواء علمنا أو لم نعلم والاليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا عن الاصل عما ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يقع صاحبه في الفتنة والضلال فوايضاً على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل



العلم (ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف أى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للانفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمشبهات فما الفائدة في انزال المشبهات فنجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمها بلوى وأعمها جدوى) أى هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وإنما كان أعظمهما بلوى لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ويفوضه إليه ويلتقي نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى عليه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الإدراك إدراك (مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لأنه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك

الأشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله تعالى عنه خرج النبي ﷺ من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا حينئذ يحتاج إلى طلب ضبط الأوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابهة التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على أن تأويل المتشابهة لا يغلبه غير الله ورجحها بوجوبه على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على أنهم أيضا يعلمون تأويل المتشابهة الأول أنه أبقى بالنظم لأنه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم أى الثابتين المستيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابهة حظ الزائغين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به أى نصدق بحقيقته سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما يخفى على الراسخين في العربية أنه لو قصد ذلك لكان الأليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون في العلم الثاني أنه على ذلك المذهب أى مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابهة به عطفًا للراسخين على الله وتركه للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضعا لحال الراسخين بخذف المبتدأ أى هم يقولون والحذف خلاف الأصل وهكذا صرح جارا لله في الكشف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعنى الراسخون لعدم الالتباس (قوله فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم إلى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابهة لأن الخطاب بما لا يفهم وإن جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال أعنى يقولون بالمعطوف مع أن الأصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الإزيد وعمر وأى لا بكر ولا خالد أشار إلى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمتشابهة هي الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لأن العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وإنما قال ضرب من الجهل لأنه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمها جدوى أى نفعه لأنه أشق فتوا به أكثر فان قيل ما من آية إلا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبير من أحد وهذا كالأجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابهة به أجيب بأن التوقف مذهب السلف إلا أنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابهة في آرائهم الباطلة اضطروا الخلف إلى التكلم في المتشابهة بإطلا لا فاولهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لأن ذلك كان في القرن الأول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابهة وانما يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف إنما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا ولا لائمه إنما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق أن هذا لا يخص المتشابهة بل أكثر القرآن من هذا القبيل لأنه بحر لا تنقضى عجائبه ولا تنتهى غرائب فاني للبشر الغوص على لآله والاحاطة بكنهه مافيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضا (قوله مسئلة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والأشبه أنه اعتراض على ما ذكر من أن اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض أن الدليل اللفظي مبنى على أمور ظنية والمبنى على الظن لا يفيد اليقين أما الثاني فظاهر وأما الأول فلتوقفه على أمور وجودية كمنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما

وقد أوردوا في مثاله وأسرر النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا أسرر النجوى كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث (والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات) وهي نقل اللغة والصرف والنحو ( فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات) وهي من قوله وعدم الاشتراك إلى آخره (فلان مبناها على الاستقراء (١٢٩) وهذا باطل) أي ما قيل أن الدليل اللفظي

لا يفيد اليقين (لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وإن ضرب وما على وزنه فعل ماض وأمثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع التقلبات ومن ادعى أن لاشئ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع التواترات كوجود بغداد فإ هو إلا محض السفسطة والعناد (والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة) وأيضا قد نعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد ولا تبطل فائدة التخاطب وقطعية التواتر أصلا) واعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كالحكم والتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالأظهر والنص والخبر المشهور مثلاً فالأول يسمونه علم اليقين والثاني

إذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والأمور المذكورة كلها ظنيات أما الوجوديات فلهو قف قطعية على عصمة الرواة إن نقلت بطريق الأحاد ولا فلي التواتر وكلاهما منتف وأما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو إنما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى أنه لا معنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب أنه إن أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وإن أريد أنه لاشئ منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد أنه لا ناسم أن الأمور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله أما في الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في السكك فان منها ما هو متواتر لغة كعنى السماء والأرض ونحوه كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة أن مثل ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لأن مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الأمور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الأصل والعاقلة لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل إلا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل على معناه قطعاً ولو سلم عدم قطعية دلالة عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل فيجوز أن ينضم إليه قرينة قطعية الدلالة على أن الأصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعاً أن الأصل هو المراد والالزام بطلان فائدة التخاطب إذ لا فائدة له إلا العلم بمعاني الخطابات ولو أزمها وبطلان كون المتواتر قطعياً لأنه خبر انضم إليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعاً وهي بلوغ رواه حدائمتنع واطوهم على الكذب فإذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعياً (قوله وقد أوردوا في مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثلاً لجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لأنهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما (قوله كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث) فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لأن أكلوني البراغيث أيضاً يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث في شدة نكابتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل أكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يوثق فيها بالواو دلالة على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيههم أو لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلي لأن الثقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولأنه فرع العقل لاحتياجه إليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الأصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الأصل (قوله ومن ادعى) أورد بطريق المعارض لئلا على بطلان قول من زعم أن لاشئ من التركيبات أي الأدلة اللفظية بمفيد للقطع بمدلوله تقريره أن القول بذلك إنكار للقطع بالأحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلاً لأنه إنما يثبت بالتركيب الخبري وإنكار ذلك إن كان مقروناً بمغالطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الأصل الحكمة المموهة استعملت في إقامة الأدلة على نفي ما علم تحققة بالضرورة وإلا فهو عناد أي إنكار للضرورة وكلاهما باطل وفيه نظر لا ناسم إنه إنكار للتواترات لأن كون كل خبر ظنيا لا ينافي إفادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل على إليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالحكم) أي كالعالم الحاصل من الحكم فإنه قد انضمت إليه قرائن قطعية الدلالة على عدم إرادة خلاف الأصل (قوله) التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصروها في عبارة النص وإشارته ودلالته واقعتها

(١٧ - توضيح ١) علم الطمأنينة ، التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة أن سبق الكلام له وإشارته أن لم يسبق الكلام له وعلى لازمه الاحتياج إليه مقتضا. وعلى الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة (أن الحكم في المنطوق لأجله دلالة) اعلم أن مشايخنا رحمهم الله تعالى لما قسموا الدلالات على هذه الأربع وجب أن

يحمل كلامهم على الحصر لثلاثي فسد تفسيهم فأقول الذي فهمت من كلامهم ومن الأمثلة التي أوردوها لهذه الدلالات أن عبارة النص دلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه المتأخر وإشارة النص دلالة على أحد هذه الثلاثة إن لم يكن مسوقا له وإنما قلنا ذلك لأن الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب أن يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالإشارة أن يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لإيجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه إشارة إلى زوال (١٣٠) ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الأول وهو لإيجاب سهم من الغنيمة لهم

هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لأن الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون شيئا مما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سمعوا دلالاته على زوال ملكهم عما خلفوا وإشارة وإشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم وأما أن اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلاهم قالوا أن قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لإيجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له فيه إشارة إلى أن الأب منفرد في الإنفاق على الولد إذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الاتفاق على

وجه ضبطه على ما ذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أولا أو الأول أن كان النظم مسوقا له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة والثاني إن كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة وأشرعافهو الاقتضاء وإلا فهو التسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف أن المعنى الذي يدل عليه النظم إما أن يكون عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه المتأخر أو لا يكون كذلك والأول إما أن يكون سوق الكلام له فيسمى دلالاته عليه عبارة أو لا فإشارة والثاني فإن كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء وإلا فإن كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ ليعناه أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص وإلا فلدلالة أصله التمسك بمثله فاسد فالأقسام المذكورة صفة الدلالة وتوحيصل باعتبارها تقسيم النظم لأنه إما أن يدل بطريق العبارة أو الإشارة أو الاقتضاء أو الدلالة ولما ذكر المصنف أن تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما أخذ من أمثلتهم وكان كلام القوم أن الثابت بالعبارة والإشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان أن كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه أن كلاما من الثابت بالعبارة والإشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر وأورد أمثلة أخرى تسميا للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرار بعض الأمثلة ضرورة أن الإشارة تستلزم العبارة وأن ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولو لزمه ههنا انبحاث الأول أن كلام المصنف مشعر بأن معنى السوق له ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى غير أن المسوق له جاز أن يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا أنه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربا بإشارة إلى الموضوع له وهو حل البيع وحرم الربا إلى أجزاء كحل بيع الحيوان مثلا وحرمه بيع النقدين متفاضلة وإلى لوازمه كاتتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمه الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربا وفي كلام بعض الأصوليين أو معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا أصليا كالعدد في آية النكاح أو غير أصلي بان يقصد باللفظ إفادة هذا المعنى لكن لغرض إتمام معنى آخر كما باحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا أصليا بخلاف الغير المسوق له فإنه ما يكون من لوازم المعنى كاعتقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام أن من السحت ثمن الكلب صرح بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمه الربا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا الثاني أن الثابت بدلالة النص إذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به بمنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث ولاخفاء في أن دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث أن الثابت بدلالة النص كثير إما يكون مبنيا على علة في

الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه إشارة إلى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر ثابتا معنى بالنظم فالمثال الأول عبارة في الموضوع له إشارة إلى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له إشارة إلى لازمه وهو الانفراد بنفقة الأولاد وأيضا إلى جزئه وهو أن النسب إلى الآباء إلى آخر ما ذكرنا في المن وإذا قالت المرأة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال إرضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن أى غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له وإشارة إلى الموضوع له وهو طلاق الكل وأيضا إلى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضا إلى لازم الموضوع له وهو لزوم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا سيق اللازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون

عبارة فيه وإشارة إلى الموضوع له وإلى أجزائه وإلى الوازم الأخر وإما قيدنا اللازم بالتأخر لأنهم سموه دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وإجماعوا كذلك لأن دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالة على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فإن الأولى مطردة دون الثانية إذ دلالة المعلول على العلة إلا أن يكون معلولا مساويا ولأن النص مثبت للعلة مثبت للمعلول تبعها أما مثبت للمعلول فغير مثبت لعلة التي هي أصل بالنسبة إلى المعلول فيحسن أن يقال أن المعلول ثابت بعبارة النص مثبت للعلة ولا يحسن أن يقال أن العلة ثابتة بعبارة النص مثبت للمعلول فبين من هذه الأبحاث حدود العبارة (١٣١) والإشارة والاقتضاء وأما حد دلالة النص

فهو قوله على الحكم في شيء. أي دلالة اللفظ على الحكم في شيء. يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا نقل لها ف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء. يوجد فيه الأذى والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأنيف لأجله ووجه الحصر في هذه الأربع أن المعنى إن كان عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمة الغير المتقدم عليه فعبارة أن سيق الكلام له وإشارة إن لم يسق وإن كان لازمه المتقدم فاقضاء وإن لم يكن شيء من ذلك فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص وإن لم يوجد فلا دلالة له أصلا وإنا قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لأنه إن

معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها كوجوب الكفارة بالأكس والشرب في الصوم والحد في الواطع وغير ذلك مما لا يحصى فاشترط فهم كل واحد من يعرف اللغة أن الحكم لأجلها مما لا صحة أصلا الرابع أن الجزم بأن الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحق الدلالة فاسد لأن الثابت بإشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين بالوضع كاتفراد الآب بالإتفاق واستغناء أجزائه عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي أقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الأصول والبيان مطلق لزوم عقليا كان أو غيره بينما كان أو غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى أطلق فلها اشتراط الزوم البين بالنسبة إلى الكل (قوله وإجماعوا كذلك) أي إجماعوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة أو إشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لأن نسبة الملزوم إلى اللازم المتأخر نسبة العلة إلى المعلول ونسبته إلى اللازم المتقدم نسبة المعلول إلى العلة نظر إلى أنه يجب أن يثبت أولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى أن كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار تدل على الدخان بخلاف العكس إذ المعلول إنما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما إذا كان أعم كالضوء فإنه لا يدل على الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر والمطر دلت عليه أقوى من غير المطر فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطر فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وأيضا مثبت للعلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت للمعلول ليس بمثبت للعلة لكونها أصلا بل لأن مثبت للمعلول قد يكون نفس العلة وإذا كان كذلك فيحسن أن يقال المعلوم كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص مثبت للعلة كاللزوم ولا يحسن أن يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص مثبت للمعلول كاللزوم (قوله للفقراء المهاجرين) بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل القوى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا في إطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار وأموال بمكة إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وأن الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الإحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع أطعاهم عن أموالهم بالكلية بقرينة أن الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وقرينة إضافة الديار والأموال إليهم وهي تنفيذ الملك أوجب بأن الأصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملكونهم

لم يفهم أحداً ويفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ إذ الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع وهذا القيد خرج القياس فإن المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فإنه لا يفهمه إلا المجتهد هذا هو نهاية أقدام التحقيق والتفصيل في هذا الموضوع ولم يسبقني أحد إلى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الموفق (كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لإيجاب نفقتها على الوالد وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء وإلى أن الأب ولاية تملك ماله لانه نسب إليه بلام الملك) فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بآبيه على قدر الإمكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت

بالاستيلاء لا عن أموالهم وإضافة الديار والأموال إليهم مجاز باعتبار ما كان لأن في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا إلى الخلف قبل تعذر الأصل وهنابحت وهو أن المعبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من أفراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لاحالة الحكم والتكلم للقطع بأن قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول إليه وقولنا خلف هذا الرجل أبوه طفلا يتيا حقيقة مع أن القتل حال التكلم بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بأن قولنا أكرم الرجل الذي خلفه أبوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع أن الرجل حال أكرامه ليس بطفل والقتل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا إضافة الديار والأموال أيضا حقيقة لأنها كانت ملكهم حال إخراجهم وإن لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنمة فإن قلت الثابت بالإشارة ههنا من أى قسم من الأقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لأن عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لأن الثابت بالإشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم أنه جزء أهدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لأنه يجب أن يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر أن الثابت بالإشارة لا يجب أن يكون لازما متأخرا (قوله فإن أراد) أى الوالد استئجار الوالدة المطابقة لإرضاع الولد يكون استثناء أجرها عن التقدير ثابتا بالإشارة لأن مثل قوله تعالى بالمعروف إنما يقال في مجهول القدر والصفة وإن أراد استئجار غير الوالدة فثبوت استثناء أجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لأن جواز الاستثناء عن التقدير مبنى على أن هذه الجملة لا تنقضي إلى المنازعة لأنهم لا يمتنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لأن نفعه يعود إليهم ولأن الكسوة لأن الولد في حجرها لا بالإشارة النص لأنه ليس بثابت بنفس النظم لأن الضمير في رزقهن وكسوتهن عائدا إلى والدات (قوله لأن الأ طعام جعل الغير طاعما) أى آكل لأن حقيقة طعمت الطعام أكله والهمزة للنوعية إلى المفعول الثاني أى جعلته آكلا وأما نحو أطمعتك هذا الطعام فأنما كان هبة وتمليكاً بقرينة الحال لأنه لم يجعله طعاما قالوا والضابط أنه إذا ذكر المفعول الثاني فهو التمليك وإلا فلا باحة هذا والمذكور في كتب اللغة أن الإطعام إعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تمليكاً أو اباحة ولا يخفى أن حقيقة جعل الغير طاعما أى آكل ليست في وسع العبد (قوله والحق به) أى بالإطعام التمليك يعنى كان ينبغي أن لا يجوز التمليك لأنه ليس باطعام إلا أنه الحق بالإطعام بطريق دلالة النص لأن المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الإطعام لا تكفى الإقضاء حاجة الأكل فأقيم التمليك مقامها أى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها إلا أنه إذا جاز دفع بعض الحوائج كلها بطريق الأولى وإذا كان جواز التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في الإطعام الجمع بين الحقيقة وهى الإباحة والمجاز وهو التمليك (قوله فوجب أن تصير العين كفارة) فإن قلت الكفارة لا تكون عينا لأنها عبادة وفى الحقيقة اسم للفعل التى تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أى إعطاء الكسوة سواء كان بطريق الإعارة أو التمليك قلت نعم إلا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه دون إعارته إذ بالإعارة تصير الكفارة منافع الثوب لآعينه فإن قلت المذكور فى كفارة الإطعام أيضا هو العين لأن قوله تعالى من أوسطما تطعمون بدل من الطعام والبديل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشف أو كسوتهم عطا على محل من أوسط لآعلى إطعام فيلزم أن يشترط فى الطعام أيضا التمليك قلت يحتمل أن يكون وصفا لمخدوف أى طعاما من أوسط على أنه مفعول ثان لإطعام أو نصب بتقدير اعنى ولا حاجة مع الإحتمال فإن قلت البديل راجع لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا إلى كون المعطوف عليه اسم

هذا (والى إنفراد بالانفاق على الولد إذ لا يشاركه أحد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها والى أن أجر الرضاع يستغنى عن التقدير) لأنه تعالى أوجب على الأب رزق أمهات الأولاد من غير تقدير فإن أراد استئجار الوالدة لإرضاع ولدها يكون ثابتا بالإشارة وإن أراد استئجار غير الوالدة فثبوت بدلالة النص لا بالإشارة لعدم ثبوته بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك إشارة إلى أن الورثة ينفقون بقدر الإرث لأن العلة هى الإرث لأن النسبة إلى المشتق توجب عليه المأخوذ وكقوله تعالى إطعام عشرة مساكين فيه إشارة إلى أن الأصل فيه هو الإباحة والتمليك ملحق به) وعند الشافعى لا يجوز لا بالتمليك كفى الكسوة (لأن الإطعام جعل الغير طاعما لا جعله ماسكا والحق به التمليك دلالة لأن المقتصد قضاء حوائجهم وهى كثيرة فأقيم التمليك مقامها ولا كذلك فى الكسوة) أى لا يكون الأصل فى الكسوة الإباحة (لأن الكسوة بأكثر الثوب فوجب أن تصير العين كفارة وإذا بتمليك العين لا الإعارة لا اذى ترد على المنفعة)

على أن الإباحة في الطعام تتم المقصود ( أى سلبنا أن المكسوة بالكسر (١٣٣) مصدر السكن الإباحة في الطعام وهي أن

عين كالمطوف قلت معارض بأنه إذا جعل بدلًا يكسر مخالفة الأصل أعنى جعل الكفارة عينًا لا معنى  
ويصير عطف تحرير رتبة من عطف المعنى على العين ويفتقر أيضًا إلى التقدير أى إطعام من أوسط ما تطعمون  
ويقع لفظ إطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بأن بيان المصروف أعنى عشرة مساكين أولى وأهم  
بالقصد من بيان كون المطعم من أوسط ما تطعمون أهليكم إذ ربما يفهم ذلك من الإطلاق بقرينة  
العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصود آخر وجع من القانون ولهذا يجعل ضمير  
كسوتهم عائداً إلى عشرة مساكين لا إلى أهليكم وأيضاً في العطف اتحاد جهة الإعراب فينبغي أن تكون  
كسوتهم في موقع البدل من إطعام ولا خفاء في أنه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام إذ لا تحصل الملازمة  
المصححة لبدل الاشتغال بمجرد إضافتهما إلى شيء واحد كما إذا قلنا أعجبنى ثوب زيد كتابة ومررت بفرسه  
حماره (قوله على أن الإباحة) جواب عما يقال أن المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة أن  
الكسوة مصدر بمعنى الإلباس لا اسم للثوب ومن أمثلة الإشارة قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل قالوا فيه  
إشارة إلى جواز النية بالنهار لأن كلمة ثم للتراخي فإذا ابتدئ بالصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد  
مضى جزء من النهار لأن الأصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار إلا أنه جاز  
بالليل لإجماعا عملاً بالسنة وصار أفضل لما فيه من المسارعة والاختصاص قال الشيخ أبو المين  
أن أبا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدلل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم أن يقول أمر  
الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن للشرط وأيضاً ينبغي أن يوجد الإمساك الذي هو  
الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلاً ليصير المأمور متمثلاً ولن يكون الإمساك صوماً شرعياً  
بدون النية فلا بد منها في أول جزء من أجزاء النهار حقيقة بأن تتصل به أو حكماً بأن تحصل في الليل وتحمل  
باقية إلى الآن (قوله وتسمى غوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من غوى كلامه أى مما تنسجت من  
مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لأن مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله  
في حكم المنطوق إثباتاً ونفيًا ويقابله مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة) نية بالمثاليين على أن الثابت بدلالة  
النص قد يكون ضرورياً كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظرياً كوجوب الكفارة  
بالوقاع على المرأة إلا أنه يرد عليه أن الشافعي رحمه الله تعالى مع علو طبقته في اللغة لم يفهم أن الكفارة لأجل  
الجنائية على الصوم بل فهم أنها لأجل إفساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لأن صومها  
يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم أن سبب الكفارة هي الجنائية الكاملة المشتركة  
بينهما بل الجنائية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكنت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على  
المرأة في الحديث الوارد في قصة الإعرابي فإن قيل البيان في جانبه بيان في جانبها الاتحاد فكفارتهما بخلاف  
حديث العسيف فإن الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها كان الرجم أجيب بأن مبنًى على تحقق النسب في جانبها  
وهو ممنوع (قوله بل أولى) أى ثبوت الكفارة بالجنائية على الصوم بالأكل والشرب أولى من ثبوتها  
بالجنائية عليه بالجماع لأنهما أحوج إلى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار  
لألف النفس بهما وفرط الحاجة إليهما وفي هذا تحقيق أن وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس  
حتى يرد عليه أن القياس لا يثبت الحدود فإن قيل هذا معارض بوجوه الأول أن الجنائية بالوقاع تتعلق  
بالأذى أشد من الجنائية بالأكل لتعلقه بالمال الثاني أن الجماع محظور الصوم والأكل نقيضه والجنائية على  
العبادة بالمحظور فوق الجنائية عليها بالنقيض لأن الأولى ترد على العبادة لبقاها عند ورود المحظور عليها  
لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورد بخلاف الثانية فإن العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لا تمتنع الاجتماع  
الثالث أن الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الإعرابي هلك وأهلك الرابع

يأكلوا على ملك المبيع يتم  
بها المقصود (دون إعارة  
الثوب) وهي أن يلبسوا  
على ملك المبيع فانه لا يتم  
بها المقصود فان للمبيع  
ولاية الاسترداد في إعارة  
الثوب ولا يمكن الرد في  
الطعام بعد الأكل (وأما  
دلالة النص وتسمى غوى  
الخطاب فكقوله تعالى  
ولا تقل لهما أف يدل على  
حرمة الضرب لأن معنى  
المفهوم منه وهو الأذى)  
أى المعنى الذى يفهم منه  
ان التأفيف حرام لأجله  
وهو الأذى (موجود فى  
الضرب بل هو أشد  
كال كفارة وبالوقاع وجبت  
عليه) أى على الزوج (نصاً  
وعليها) أى على المرأة  
(دلالة) لأن المعنى الذى  
يفهم موجبا للكفارة هو  
الجنائية على الصوم وهي  
مشتركة بينهما (وكوجوب  
الكفارة عند نافي الأكل  
والشرب بدلالة نص ورد  
في الوقاع لأن المعنى الذى  
يفهم في الوقاع موجبا  
للكفارة هو كونه جنائية  
على الصوم فانه الإمساك  
عن المفطرات الثلاث  
فيثبت الحكم فيهما بل  
أولى لأن الصبر عنهما  
أشد والداعية إليهما أكثر  
فبالحرى أن يثبت الزاجر  
فيهما وكوجوب الحد  
بدلالة نص ورد في الزنا

عندهما فى اللواط

فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواط بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه ( أى فوق الزنا ما في الحرمة فلا نحرمة اللواط لا تزول أبداً وما في سفح الماء فلا نحرمة تضيق الماء على وجهه لا يتخلق منه الولد ( وفي الشهوة مثله لكننا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكاً وفيه افساد الفراش) أى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وثبت الفرقة بسببه ويشبهه النسب ( وأما تضيق الماء فقاصر ) أى ما قال من تضيق الماء في اللواط فقاصر في الحرمة ( لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من ( ١٣٤ ) الطرفين فيغلب وجوده ) أى وجود الزنا ( والترجيح بالحرمة غير نافع )

أى ترجيح اللواط على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد ( لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني ) أى المعاني المخصوصة بالزنا وهى اهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب ( لا توجب الحد كالبول مثلاً ) وكوجوب القصاص بالمثل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود إلا بالسيف يحتمل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام إلا بالسيف الثانى أن لا قود إلا بسبب القتل ( بالسيف ) فان المعنى الذى يفهم موجبا) حال من الضمير فى يفهم ( للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس ) متعلق بالجزاء والانتهاك اقتعال من النكاح وهو القطع يقال سيف نهبك أى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل فى تاج المصادر الانتهاك حرمة كسى شكستن ( الضرب ) خبران ( بما لا يطيقه البنون وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض

ان تنهى غلبة الجوع تبيح الإفطار فوجود بعضها يورث شبهة الإباحة بخلاف تنهى غلبة الشبق أجيب عن الاول بأن السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود الإفساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الإفساد وكذا تجب فى الآكل لهذا الإفساد لا لآتلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامدا لا تجب ولو أكل طعام غيره ناسيا لا تجب وعن الثانى ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج فالوقاع أيضا فيفضوه عن الثالث ان فساد صومها بفعالها ووجوب الكفارة على الرجل إنما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع أن المبيح هو خوف التلف لا تنهى الجوع كيف والصوم إنما شرع لحكمة الجوع نعم تنهى الجوع شرط خوف التلف لكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة ( قوله فان المعنى الذى يفهم فيه ) أى فى ذلك النص الوارد فى الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود فى اللواط حتى كان تبديل الاسم بينهما ليس إلا باعتبار تبديل المحل كالسارق والطارق وما عزو وغيره فوجوب الحد فى اللواط يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة أن ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة ( قوله لكننا نقول ) حاصل الجواب أنا لا نسلم أن المعنى المراد بالحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب ( قوله لان ولد الزنا هالك حكاً ) لانه لا تجب تربيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والاتفاق عليه فيملك ولهذا لا يجوز الإقدام على الزنا بالإكراه أو بالقتل كالا يجوز الإقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصى والزنا بالعجز والعقيم التى لازوج لها مع أنه لا يتحقق هلاك البشر وفساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك فى جنس الزنا ( قوله والشهوة فيه ) أى فى الزنا من الطرفين لميلان طبعهما إليه بخلاف اللواط فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو أصل الجلبة السليمة فيكون الزنا أغلب وجوداً وأسرع حصولاً فيكون إلى الزاجر أحوج وهذا بيان كون الزنا اكمل فى الشهوة من اللواط وأيضا محل اللواط وان شارك محل الزنا فى اللين والحرارة إلا أن فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فتكون شهوة الطبع السليمة فيها أقل ( قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ) ادعى الخصم ان اللواط فوق الزنا فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواط بما لا تزول أبداً فاجاب بان زيادة اللواط عن الزنا فى الحرمة غير نافع فى إيجاب الحد لأن زيادة بعض اجزاء علة الحكم فى شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمة لا تزول أبداً وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع أنه لا يجب به الحد ( قوله لا قود إلا بالسيف يحتمل معنيين ) فعلى المعنى الثانى وهو أن لا قصاص إلا بسبب

البنية ظاهراً وباطناً فانه حينئذ يقع الجنائية قصد على النفس الحيوانية التى بها الحياة فتكون اكمل وكوجوب الكفارة القتل عند الشافعى رحمه الله تعالى فى القتل العمد والميؤس بدلالة نص ورد فى الخطأ والمعقودة) أو جوب الشافعى الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقية مؤمنة أو جوب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته الآية ( لانه لما أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فأولى أن تجب وبدونه إذا وجبت الكفارة فى المعقودة إذا كذبت فأولى أن تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الأصل لكننا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها



جنرا لما ارتكب فلماذا تودى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحذور فيجب أن يكون سبها دائرا بين الخطر والإباحة كقتل الخطأ والمعقودة فان البين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصفات لا الكبائر وقال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي أن لا تجب في القتل بالمثل لأنه حرام محض) هذا إشكال على قوله فيجب أن يكون سبها دائرا بين الخطر والإباحة فان القتل بالمثل حرام محض فيجب أن لا تجب فيه الكفارة (قلنا فيه شبهة الخطأ) أى في القتل بالمثل شبهة الخطأ فانه ليس بآلة القتل (وهي) أى الكفارة (مما يحتاج في (١٣٥) إثباته فتجب بشبهة السبب

والسبب القتل الخطأ) فان قيل ينبغي أن تجب فيما إذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة) هذا إشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فظنه محلا يباح قتله كما إذا قتل مسلما ظنه صيدا أو حربيا وإذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثل تجب الكفارة لشبهة الخطأ (قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه اقوله تعالى إن النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفى المثل الشبهة فى الفعل فأوجب الكفارة وأسقطت القصاص فانه جزاء الفعل أيضا من وجه) يعنى شبهة الخطأ فى قتل المستأمن لإنما هى فى محل الفعل لا فى الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمدا محض فاعتبرت الشبهة

القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثل بطريق الدلالة لأن المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجرح أو غيره بل الضرب بالمثل أبلغ فى ذلك لأنه يزحق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يضمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الإنسانية ظاهرا أى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا أى بازهاق الروح وإفساد الطباع الأربع فانه حينئذ أى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى يتكون من أطفأ أجزاء الأغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز هذا عن النفس الإنسانية التى لا تقضى بخراب البدن فتكون تلك الجناية أكل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطأ أو بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية أو باطنا فقط كالقتل بالمثل وإذا كانت الجناية أكل يترتب عليها الجزاء الأكل ويختص بها ليقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجناية (قوله فيجب أن يكون سبها) أى سبب الكفارة دائرا بين الخطر والإباحة لتضاف العقوبة إلى الخطر والعبادة إلى الإباحة فيقع الأثر على وفق المؤثر فى القتل الخطأ معنى الإباحة من جهة الرمى إلى صيدا وكافر ومعنى الخطر من جهة ترك التشبث وإصابة الإنسان المعصوم وفى البين المعقودة معنى الإباحة من جهة أنها عمدة مشروعة لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الخطر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الخطر والإباحة يكون صغيرة وتمحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان كفارات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر فان المراد لما بينهن هو الصفات بقرينة إذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب والإجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغى أن لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر فى نهار رمضان قلنا إنما وجبت بالإفطار والجناية على الصوم وفيه جهة الإباحة من حيث أنه تناول شيء يقضى به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الاول أن القتل بالمثل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وحاصل جوابه أن فيه شبهة الخطأ من جهة أن المثل ليس آلة للقتل خلقه بل للتأديب وفى التأديب جهة من الإباحة والشبهة تكفى لإثبات العبادات كما تكفى لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثانى المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثانى مع عدم القصاص فهما لكان الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة إنما تؤثر فى إثبات الشيء أو إسقاطه إذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة فى الفعل كفى القتل بالمثل لان الشبهة فى الآلة الموضوع لتتميم القدرة الناقصة فتدخل فى فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة فى الفعل وبالشبهة فى المحل كفى قتل المستأمن

فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة فى قتل المستأمن أما القتل بالمثل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغى أن يعلم أن الشبهة مما ثبتت الكفارة وتسقط القصاص وإنما قلنا أن القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل أما الاول فللقوله تعالى إن النفس بالنفس وكونه حقا لا وليا مقتول يدل على هذا وأما الثانى فلا نه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان

فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لأنه حربي متمكن من الرجوع إلى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لأن الزواج أجزئة الأفعال فتثبت بالشبهة في الفعل كافي القتل بالمثل لافي المحل كما في قتل المستأن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم ان الثابت بالعبارة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضا عند الأكثر إلا أنه عند التعارض تقدم العبارة على الإشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سبق لبيان نقصان دينهن وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى أنه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فترجع فان قيل لامعارضه لأن المراد بالشرط البعض لا النصف على السواء ولو سلم فكثر أعمار الأمهات ستون يوما أيام الصبا وبعدها أيام الحيض في الأغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما أجيب بأن الشرط حقيقة في النصف وأكثر أعمار الأمهات بين الستين إلى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والإشارة في كونه قطعيا مستند إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغو لهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما في قبول التخصيص فلا بد لأنه لأن الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالإشارة عند البعض والأصح أنه يقبله صح بذلك الإمام السرخسي (قوله) لا عند التعارض (فان الثابت بالعبارة أو الإشارة مقدم على الثابت بالدلالة لأن فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سائما مع المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ في معارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفي الكفارة فخرجت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة وإلا لكان فيه إشارة إلى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجهه والجزاء المضاف إلى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) أي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لأن المعنى لذى يفهم ان الحكم في المنطوق لأجله يدرك في القياس بالرأى والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوع لا فائدة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل إشارة إلى أنه لا يقدم على القياس المنصوص العلة وإلى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الأول ان الأصل في القياس الشرعي ان لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وهنا قد يكون كالمو قال لعبد لا تعظز يد اذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والافتراء وهي غير داخلية فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا ولو سلم فثله متمنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فان كل أحد يفهم من لا تقل له أف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء شرع القياس أو لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعللة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأنيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الأذى إلا أنه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي (قوله) فيثبت (تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند إلى النظم وتتني عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق بالحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على أنها ثابت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ما عر للقطع بأنه انما رجم بالزنا في حالة الإحصان (قوله ولا يثبت ذا) أي ما يندرى بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما إذا كانت العلة منصوبة فانه حينئذ بمنزلة النص (قوله واعلم ان في بعض المسائل) يعني أنه تابع القوم في إيراد الأمثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد بالواطئة والقصاص بالقتل بالمثل لأن المعنى الموجب ليس بما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل

الرب والزواج كالحدود والكفارات إنما هي أجزئة الأفعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (والثابت بدلالة النص) كالثابت بالعبارة والإشارة لا عند التعارض وهو فوق القياس لأن المعنى في القياس مدرك رأيا باللغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرى بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس) أي ما يندرى بالشبهات كالحدود والقصاص لا يثبت بالقياس قال عليه السلام ادرؤ الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس فعليك

القياس إلا أن القياس لما يكن مثبتا للحدود القصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله وأما المقتضى) بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو أعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لأن اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جملة ملكه وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الأنسب بما سبق أن يقول وأما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد بالزوم ههنا ما هو أعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل أن الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل وأسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا فقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وهذا الاعتبار جاز تذكره مع كونه عائدا إلى الزيادة والشرط يتقدم على الشروط لا محالة ففهم منه أن المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الإمام السرخسى رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا أو موجبا للحكم (قوله فصار كأنه قال بيع عبدك عنى بالف وكن وكيل في الاعتاق) قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لأنه يحتاج إلى القبول ورد بالمنع وإنما يحتاج إليه إذا كان الملفوظ هو هذا المقدور وكأنه إنما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الإمام البرغرى من أن الأمر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال أعتقه فكانه قال بعتك فاعتقه عنك فانه يشمل على الإيجاب والقبول نعم هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى أعتقه نائبا عنى أو كيلا لأصله للبيع على ما توهمه المصنف إذ لا يقال بعتك عنى بل منك والتحقيق أن عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال أعتقه عنى مبيعا منى بالف (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) أى مع أركانه وشروطه الضرورية التى لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الأمر أهلية الاعتاق حتى لو كان صبيعا فلا قدأذن له الولي فى التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أى لا يحتمل القبض فى الهبة السقوط بحال إذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض فى الصورة المذكورة يقع المتق عن المأمور دون الأمر وإنما قيد بالقبض فى الهبة لأن القبض فى البيع الفاسد وإن كان شرطا لم يكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الأمر فيما إذا قال أعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لأن القبض ليس بشرط أصلى فى البيع الفاسد بدليل أن الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا أصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا إلى أصله بخلاف الهبة فإن القبض فيها شرط أصلى لا تعمل هى إلا به ولأن الفاسد أضعفه إحتاج إلى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أى اللزوم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له إذا كان تحته أفراد لا يجب إثبات جميعها لأن الضرورة ترتفع بإثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصل بمنزلة المسكوت عنه ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى إلى الشافعى رحمه الله تعالى وتحقيق ذلك أن المقتضى لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فإن لم يوجد دليل معين لأحدها كان بمنزلة المجهول ثم إذا تعين بدليل فهو كالمدكور لأن الملفوظ والمقدر سواء فى إفادة المعنى فإن كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون إثباته ضروريا لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما إذا قال والله لا أكل أو إن أكلت فعبدى حر فعند الشافعى رحمه الله تعالى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام أعنى النكرة

بالأمل فيها) وأما المقتضى فنحو أعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق) فصار كأنه قال بيع عبدك عنى بالف وكن وكيل فى الإعتاق (فيثبت أى البيع) بقدر الضرورة ولا يكون كالمفروض حتى لا يثبت شروطه) أى لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الأركان والشروط ما لا يحتمل السقوط أصلا لكن ما يحتمل السقوط فى الجملة لا يثبت (فقال أبو يوسف) رحمه الله تعالى هذا تفريع لما مر أنه لا يثبت شروطه (لو قال أعتق عبدك عنى بغير شىء) أنه يصح عن الأمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله) أى القبول باللسان فى البيع مما يحتمل السقوط (كما فى التعاطى لا القبض) أى فى الهبة (ولا عموم للمقتضى) أى إذا كان المعنى المقتضى معنى تحته أفراد لا يجب أن يثبت جميع أفرادها (لأنه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعلم يقبل التخصيص فى قوله والله لا أكل لأن طعاما ثابت اقتضاء وأيضا لا تخصيص إلا فى اللفظ

فان قيل يقدر أكل وهو مصدر ثابت لغة (١٣٨) ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لأنها دلالة تضمينية فالثابت لغة على

قسمين حقيقى منطوق  
كالصدر ومجازى محذوف  
نحو واستل القرية فيصير  
كقوله لا آكل آكل أو لاونية  
التخصيص في لا آكل  
أ كلا صحيحة بالاتفاق (قلنا  
المصدر الثابت لغة هو الدال  
على الماهية لا على الأفراد  
بخلاف قوله لا آكل آكل  
فان آكل نكرة في موضع  
النفي وهي عامة فيجوز  
تخصيصها بالنية فان قيل  
إذا لم يكن لا آكل عاما ينبغى  
أن لا يبحث بكل آكل قلنا  
إنما يبحث لأنه مندرج  
تحت ماهية الاكل) فان قوله  
لا آكل معناه لا يوجد منه  
ماهية الاكل وعدم وجود  
ماهية الاكل موقوف على  
أن لا يوجد منه فرد من  
أفراد الاكل أصلا للدلالة  
على هذا المعنى بطريق  
الاقتضاء لأن اللفظ يدل على  
جميع الأفراد (أى بطريق  
المنطوق) فان قيل  
ان قال لا أساكن فلانا  
ونوى في بيت واحد تصح  
نيته والبيت ثابت اقتضاء  
قلنا إنما تصح نيته لان  
المساكنة نوعان قاصرة  
وهي أن يكونا في دار واحدة  
وكاملة وهي هذه (أى  
المساكنة الكاملة هي  
التي يسكنان في بيت واحد  
فنية البيت الواحد لا تكون

الواقعة في سياق النفي أو الشرط لأن المعنى لا آكل طعاما وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز لأنه ليس  
بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشروع عند أبي حنيفة رحمه  
الله تعالى أو كدلالة لا ينقض أصلا لكنه مبنى على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى  
وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه  
شرعا فوجهه أن الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على الآكل  
شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلنا أن لا يصبح نية طعام دون طعام بناء  
على أن المقتضى لا عموم له لكن لا يجوز أن ينوى أكل دون آكل على أن يكون العموم في الآكلات فان  
دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة  
ما إذا صرح به نحو لا آكل آكل فانه يصدق في نية آكل دون آكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة أى  
في ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الأفراد  
إذ لا دلالة للفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاملا فلا يقبل التخصيص  
بخلاف المصدر في نحو لا آكل آكل فانه عام اتفاقا وفيه نظر لأن المصدر ههنا التأكيد والتأكيد تقوية  
مدلول الأول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل إلا على الماهية ولهذا صرحوا بأنه لا يثنى ولا يجمع بخلاف  
ما يكون النوع أو للبراءة وأيضا ذكر في الجامع أنه لو قال ان خرجت فعبدي حرو ونوى السفر خاصة صدق  
ديانته ووجهه بأن ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (قوله فالدلالة)  
أى دلالة لا آكل على أنه لا يوجد منه فرد من أفراد الآكل بطريق الاقتضاء لأنه ثبت ضرورة تصحيح  
نفي ماهية الآكل إذ لو وجد فرد من الأفراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لأن عموم النكرة المنفية أيضا  
ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق بل باعتبار أن نفي فرد منهم يقتضى نفي جميع  
الأفراد ضرورة (قوله فان قيل) تقرير السؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية  
بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى ساقية العموم فله مقتضى عموم وتقرير الجواب اننا لا نسلم أنه تخصيص  
بل إرادة لاحد مفهومي المشترك أو أحد نوعي الجنس بقرينة كونه السكامل المفهوم من الإطلاق وذلك  
لأن المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المسكن في المكان على سبيل الاستقرار والدوام ففى فعل يقوم بهما  
بأن يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة السكالك وفي الدار إنما يكون الاتصال في  
توابع السكنى من إراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في أصل السكنى هذا وإن قد اشتهرت المساكنة  
عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها أو لا ولهذا يحمل عليه عند هدم النية ولا يجوز  
نية بيت دون بيت أو دار دون دار لانه يؤدي إلى عموم المقتضى (قوله وقد غيرت) كان في نسخة الأصل  
قوله وبما يتصل بذلك إلى قوله فيجرب في العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر  
الإسلام رحمه الله تعالى فأخبره لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجمعة (قوله ولذلك  
قلنا) قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه نية الثلاث  
في البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل أنت طالق أو طلقتك وإذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق  
طلاقا وطلقتك طلاقا صحت فيه الثلاثة اتفاقا وذلك لان الطلاق في أنت طالق وطلقتك ثابت بطريق  
الاقتضاء فلا يعم جميع ماتحته من الأفراد وهو الثلاث وفي طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ  
فيصح حمله على الأقل وعلى السكلى كسائر أسماء الاجناس وتحقيق ذلك في أنت طالق يدل بحسب اللغة  
على انصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الإنشاء وإنما ذلك أى الطلاق الثابت  
بطريق الإنشاء عن الرجل أمر شرعى ثبت ضرورة أن انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق

من باب عموم المقتضى بل من باب نية أحد محتملى اللفظ المشترك أو نية أحد نوعي الجنس وسيأتى تمامه في هذا  
الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا (فنوى الكامل ولذلك قالنا في أنت طلق وطلقتك ونوى الثلاث ان نيته

الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا إنما يصح في أنت طالق دون طلقك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطلق من قبل الزوج انه أجيب بان دلالة بحسب اللغة إنما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي أن يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي إلا أن الشرع أثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا أى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطبيق فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء لالغة بخلاف طلق نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير أن يتوقف على مصدر مفاير لما ثبت في ضمن الفعل لأنه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف إلا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لالغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الأقل وعلى الكل وإن لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل أن المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا إذا كان مذكورا نحو طلق طلاقا وأنت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فن أين صحت نية الثلاث قلت من جهة أن الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة أو حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع أعني الطلقات الثلاث لأنه المجموع في باب الطلاق وإلى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الاجناس على ما شرحه المصنف رحمه الله تعالى فان قيل فلم لا تجوز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لأنه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتداءه على عدم عموم المقتضى أيضا نظرا إلى أنه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ماتحته من الأفراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى وإذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه لا عموم للمقتضى ولأن نية الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث أن الثلاث واحدا اعتبارا ولا يصح نية المجاز إلا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف رحمه الله تعالى أنه فسر عدم عموم المقتضى بأنه لا يجب اثبات جميع ماتحته من الأفراد ولهذا لا ينافي الجواز أعني صحة نية الثلاث (قوله فان قيل) هذه معارضة تقريرها أن صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشترت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشأت موضوعا لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متأخرا المتقدم فيكون ثابتا بعبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقه لانا نقول معنى التقدم أنه يجب أن يعتبر أولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الأمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وهما لا يجوز أن يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء أولا ليصح الايقاع بل الأمر بالعكس لأنه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج إلا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجوبين الأول أنه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع أنها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لا يقاع هذه الأمور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه أنها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الأمور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فن حيث أن هذه الأمور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو أمكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول المطلقة والمنكوحة احدا كما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بأنه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء إلا هذا وأيضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار أعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئه من يحكم عليها باحدهما وأيضا لو كانت طلقت اخبارا لكانت ماضيا فلم يقبل التعليق أصلا لأنه توقيف أمر على أمر وأيضا يقطع كل أحدهما إذا قل المطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما إذا

نفسك فانه يصح نية الثلاث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت مصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر أسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البيئونة في أنت بان أمر شرعى أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث فتن نعم لكن البيئونة على نوعين فصيح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه إلا بالعدد وما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية) أى أهلها (قائباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الأهل فيكون ثابتا لالغة فيكون كالملفوظ فيجوز فيه العموم والخصوص) قوله ولذلك أى لما ذكر أن المقتضى لا عموم له أصلا لا يصح نية الثلاث في أنت طالق وطلقتك فان دلالة أنت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لأنه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الإنشاء من المتكلم بهذا اللفظ وإنما ذلك أمر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق

الذي يثبت من المتكلم بطريق الإنشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

لأن المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم والمحتاج إليه وهما ليس كذلك لأن الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبتوه يكون متأخراً فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جواباً بأن أحدهما أنه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ لإنشاء أن الشرع أمة قط اعتبار معنى الإخبار بالكلية ووضعه لإنشاء ابتداء بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الأوضاع اللفوية حتى اختار لإنشاء ألفاظاً تدل على ثبوت معانيهم في الحال كالإناط الماضي والألفاظ المخصوصة بالحال فإذا قال أنت طالق وهو في اللغة للإخبار يجب كون المرأة وصوفة به في الحال فيثبت الشرع بالإيقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتاً اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع لإنشاء وإذا كان الطلاق ثابتاً اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه عموم للمقتضى ولأن نية (١٤٠) الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث أن الثلاث واحد اعتباري ولا تصح

نية المجاز إلا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما أن قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطلق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلاث لأنه غير متعدد في ذاته وإنما التعدد في التطلق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدّد لازمه أي الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث وأما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث أيضاً لأنه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذکور في الهداية والجواب الأول شامل لأن طالق وطلقتك والثاني مخصوص بأن طالق وإذا قال أنت طالق طلاقاً أو أنت الطلاق فإنه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لأن الجواب الثاني هو أن الطلاق الذي هو

قصد إنشاء طلاق ثانٍ وبين ما إذا أراد الإخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الإنشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف رحمه الله تعالى عن التصريح بكونها أخباراً لكنه غير مقيد لأن ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبراً أو لا فهو ثابت بالعبارة قطعاً الثاني أن الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدّد بتعدد ملزومه أعنى التطلق الذي هو صفة الرجل وهو هنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذکور في الهداية ودو غير شامل لمثل طلقك وهذا ليس اعتراضاً على الهداية بل على جعل هذا الكلام جواباً عن المعارضة المذكورة لأن صاحب الهداية إنما ذكر هذا الكلام جواباً عن قول الشافعي رحمه الله تعالى أن ذكر الطالق ذكرٌ للطلاق كذا في العالم ذكر العلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطلق هذه عبارته ولا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أولاً من أن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو أن التطلق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لأن مثل أنت طالق وطلقتك في الشرع إنشاء لا إيقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متأخراً عنه ثابتاً بطريق العبارة فتصح فيه نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الامتنع كونه إنشاء والقول بأنه أخبار يقتضي ساقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحاً له فيصير بعينه الجواب الأول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق فإنه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقاً وأجاب بأنه لما تولى الثلاث تعين أنه أراد بالطلاق التطلق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بأن طالق وقع عليك التطلق ليس بأبعد من ذلك فإنه يصح فيه نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مراداً به التطلق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لأننا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بأنه أراد بالطلاق التطلق لا بنفس إرادته لا يقال الجواب الثاني إيس أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدّد ولا يصح فيه نية الثلاث فيه أصلاً بل أنه لا يتعدّد ولا يصح ذلك فيه إلا بتبعية التطلق وحينئذ لا يرد النقض لأننا نقول التطلق لا يقبل التعدد لذاته ثابت في أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في أنت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنيًا على صحته في التطلق لما صحت هنا وهو النقض وهو لا يندفع إلا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله لأن المقتضى في اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أي إذا كان كالمفوض) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد

وقوله

صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله أنت طالق طلاقاً لا شك أن طلاقاً

هو صفة المرأة فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول إذا نوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطلق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره أنت طالق لأن طلقك تطبيقات وقوله ثلاثاً أنت الطلاق إذا نوى الثلاث فعنناه أنت ذات وقع عليك التطبيقات الثلاث وأما على الجواب الأول فلا يخفى هذا الإشكال إذ لم يقل أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وإن كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالمفوض لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتباراً على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري

أن المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البيئته هذا الإشكال على بطلان نية الثلاث في أنت طالق وتقريره إنكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البيئته من المتكلم بقوله أنت بائن أمر شرعى أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البيئته جواب عن هذا الإشكال ووجهه اننا سلمنا أن البيئته ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيئته من حيث هي البيئته مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما ونية أحد المحتملين صحيحة في المقضى وكذلك نية أحد النوعين لأنه لا بد أن يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوى أحدهما لكن (١٤١) لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقضى ولادلالة

على الأفراد أصلا ولأن المقضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الأقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لأنه لا يتصور فيهما الأقل المتيقن لأن الأنواع لا تكون إلا متنافية فلا بد وأن تصح نية أحد النوعين وأيضا لا تصح نية الجواز في المقضى كنية ثلاث تطبيقات في أنت طالق طلاقا بناء على أنها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف بين أفرادها بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن أن يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا وقوله وما يتصل بذلك أى بالمقضى هو المحذوف واعلم أنه يشتهر على بعض الناس المحذوف

وقوله لكنه اسم جنس تقديره إذا كان كالمفوض وهو ايس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعنى ان صحة نية الثلاث في أنت بائن ليست مبنية على عموم المقضى بل من قبيل ارادة أحد معنى المشترك أو أحد نوعى الجنس في باب المقضى وهو جائز وذلك أن البيئته قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بأن لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البيئته موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا ولا يمكن جنسهما لهما (قوله لكن لا يصح فيه) أى في المقضى نية عدد معين فيه أى كأن في المقضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح المقصود بأنه لا يصح نية عدد معين في المقضى لاعلى وجه العموم ولا على أنه مجاز (قوله لأنه لا يتصور فيهما) أى في النوعين الأقل المتيقن بشكل بما قالوا انه إذا لم ينوش شيئاً معين الأذى أى الخفيفة لأنه المتيقن (قوله لأن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا) وإنما توهم ذلك في الرجعى من جهة أنه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو إزالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا ولا إزالة لحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين إليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعاً له (قوله وما يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقضى ظاهر حتى أن كثير من الأصوليين جعلوه من المقضى وفسروا المقضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا أو عقلا أو لغة وبعضهم فرقوا بأن المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق والمقضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالة على معناه عبارة وإشارة أو دلالة أو اقتضاء وفيه بحث لأنه ان أريد توجه الفرق بين المقضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت أى فضرره فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف أيها الصديق أى ارسلوه فاتاه وقال أيها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وإن أريد ان عدم التغيير لازم في المقضى وايس بالازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقضى (قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم إلى مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أى غير المذكور موافقا للمنطوق أى المذكور في الحكم اثباتا ونقيا وإلى مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرطا لمفهوم المخالفة الشرائط التي أوردتها المصنف هنا وقال في آخر ذكر الشرائط أو غير ذلك بما يقتضى تخصيص المنطوق بالذ كرفع أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذ كرفادة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنده إن شاء الله تعالى (قوله أن لا يظهر

بالمقضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الأحكام وان توهم متوهم أن المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والإشارة والدلالة واقتضاء فيبطل الحصر في الأربعة المذكورة فهم ذاهبون باطل لأن مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقدير او كل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه بأحد هذه الأقسام الأربعة فالدلالة المنقسمة على الأربع دلالة اللفظ على المعنى أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى (فصل اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه) أى وشرطه مفهوم المخالفة عند القائلين به (أن لا يظهر



أوليته) أى أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولامساواته اياه) أى مساوات المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته ثبتت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة النص الذى ورد فى المنطوق أو بقياسه عليه (ولا يخرج) أى المنطوق (مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي فى حجوركم) حرم الربائب على أزواج الأمهات ووصفن بكونهن فى حجورهم فلم يوجد هذا الوصف لا يقال باتقاء الحرمة لأنه إنما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم آخر الكلام مخرج العادة فإن العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم حينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه (ولا يكون) أى المنطوق (لسؤال أو حادثة) كما إذا سئل عن وجوب الزكاة لا الابل السائمة مثلاً فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثة أن فى الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (أو علم (١٤٢) المتكلم) بالجر عطف على قوله لسؤال (بان السامع يسمع هذا الحكم المخصوص)

أوليته ولا مساواته) حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتاً بدلالة النص أى مفهوم الموافقة أو بالقياس يحتمل أن يكون هذا على سبيل اللف والنشر أى بدلالة النص فى صورة الأولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذكور فى أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الأعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الأولوية والمساواة أيضاً إذا كانت بحيث لا تتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس إذا توقفت بناء على أن دلالة النص لا تتوقف على الأولوية كشبوت الرجى فى الزنا بدلالة نص ورد فى ما عرّف فى غير ما عرّف (قوله) والابلام الكفر والكذب فى قول من قال محمد رسول الله وزيد موجد) يعنى يلزم الأمر أن فى كل من القولين لأن الأول يدل على أن غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثانى يدل على أن غير زيد ليس بموجد وهو أيضاً كذب وكفر لوجود البارى تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل إنما يلزم ذلك إذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون مقتضى التخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد لا طريق إلى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا حينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلاً لأن هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور (قوله) ولاجماع العلماء) يعنى أن القول بمفهوم اللقب يؤدى إلى نفي الجمع عليه وهو تعليل النص وإثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى الملة وذلك لأن الفرع أن تتناوله اسم الأصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وإن لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز إثباته فيه بالقياس إذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقاً لأن من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل أيضاً بان النص لم يتناول غير المنطوق فى إيجاب الحكم مع أنه وضع للإيجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع أنه لم يضع للنفي أولى وبان ما يكون مؤثراً فى إثبات شيء لا يكون مؤثراً فى إثبات ضده ورد كلاهما بان لم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم فى محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على إثبات شيء فى محل وإثبات ضده فى غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناول نفيًا لا إثباتاً (قوله) وهو) أى اللام للاستغراق بمعنى أن جميع أفراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقرينه ورود الحديث فى

كما إذا علم أن السامع لا يعلم وجوب الزكاة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا أن فى الابل السائمة زكاة لا يدل أيضاً على عدم الحكم عند عدم السوم فاذ بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى أقسامه فقال (منه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى (أن تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) أى عما عدا ذلك الشيء (عند البعض لأن الأنصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء) أى الغسل من المني (عدم وجوب الغسل بالاكسال) وهو أن يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله وفى زيد موجد

ونحوهما) أى أن دل على نفي الحكم عما عداه لا يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير غسل محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجد لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجد (ولا جماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل فى صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم فى الأصل على الحكم المخالف فيما عداه (ولأنهم اذ ذلك) أى عدم وجوب الغسل بالاكسال (من اللام وهو للاستغراق غير أن الماء يثبت مرة عياناً ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو أن يقال لما قلتم أن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع أفراد الغسل فى صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بل بما فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل الانزال والانزال أمر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر (رغمه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى

(ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى) أو نقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي وهو الراجع إلى تخصيص الشيء وقوله عما عداه أي ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من قياتكم المؤمنات خسر الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات أي الاماء غير المؤمنات (العرف فان في قوله الإنسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه إلى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء) والاستقباح ليس لأجل نسبة عدم الطير إلى الإنسان الطويل لأنه لو قال الإنسان الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لأجل أنه يفهم منه ان غير الطويل يطير (ولتكثير الفائدة ولأنه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحاً (١٤٣) من غير مرجح) لأنه لو لم يدل على

نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتاً فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحاً من غير مرجح لأن التقدير تقدير عدم المرجحات الأخر كالخروج مخرج العادة الخ (ولأن مثل هذا الكلام يدل على عليه هذا الوصف نحو في الأهل السائمة زكاة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص إنما يدل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بأن السامع يجمل هذا الحكم المخصوص لجعل موجبات التخصيص بالهكم منحصرة في هذه الأربعة وفي نفي الحكم عما عداه فإذا لم توجد هذه الأربعة علم

غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة) أي نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بأن يكون الشيء بما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيستفيد بالوصف ليقصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بأحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوده الأول أنه المتبادر إلى الفهم عرفاً ولهذا يستقبح مثل الإنسان الطويل لا يطير وأجاب بأن الاستقباح إنما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر لأن مرادهم ان كثيراً من أهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلو أنهم عارفون أنه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة بما يرجح المصير إليه لكونه ملائماً لغرض العقلاء فان قيل فيثبت توقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفائدة إذ به ثبت وتكثر الفائدة إنما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور أجيب بأن ما يتوقف عليه الدلالة فهو تكثر الفائدة عقلاً وهو أن يعلم أنه لو دل كثرت الفائدة ولا تكثر الفائدة عيناً وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عيناً لا عقلاً أي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث أنه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحاً بلا مرجح لأن التقدير عدم الفوائد الأخر واللازم ظل لأنه لا يستقيم تخصيص كلام أحاد البلاء بشيء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله أجدر وليس هذا اثباتاً للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن أن لفائدة في اللفظ سواء تعين أن يكون مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لأن المرجح هناك ظاهر وهو أنه لو لم يعبر عنه بالاسم لا اختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الإجتهد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لأننا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع أن تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلمية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا تنفائه المعلول بانتفاء العلة (قوله وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال أدلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجهاً قلت إذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء المطلوب منع ذلك ونفيه كفي في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الأدلة لأن الحكم متف مالم يقم عليه الدليل وإنما سكنت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يصح ان يجعل دليلاً على

ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فأقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز) فان شيئاً من هذه الأشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لأنه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزاً وهذا محال لأن الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وإنما وصفه تعريفاً للجسم وإشارة إلى ان علة التحيز هذا الوصف (وكالمذبح والذم) فانه قد يوصف الشيء للذم أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع أن الأمور الأربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمذبح عطف على قوله نفي الجسم أي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرناه الجسم الخ ونحو المذبح والذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور أشياء أخر غير ما ذكرنا (أو التأكيد نحو امس الدابر لا يعود أو غيره) أي غير التأكيد

(نحو وما من دابة في الأرض فلم يوجد الجزم بأن كل الموجبات منفية إلا نفي الحكم عما عداه) فقوله تعالى وما من دابة في الأرض وصف الدابة بكونها في الأرض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لأن الدابة لا تكون إلا في الأرض مع أنه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح أنه تعالى إنما وصفها بكونها في الأرض ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بل كل ما يدب في الأرض فلم أن موجبات التخصيص وفوائده أشياء (١٤٤) كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بأن كل موجبات التخصيص متفية إلا نفي

الحكم عما عداه وما ذكرنا من استقبح العقلاء فلأنهم لم يجدوا في مثل هذا المثال لو وصف الإنسان بالطول فائدة أصلا سكن المثال الواحد لا يفيد الحكم السكلي على أنه كثيرا ما يكون في كتاب الله وكلام الرسول اسكلمة واحدة ألف فائدة تعجز عن دركها أفهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجح في حين المنع لأن المرجح لا ينحصر فيما ذكر (ولأن أقصى درجاته) أي الوصف (أن يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لأن الحكم يثبت بعلم شتى) جواب عن قوله ولأن مثل هذا الكلام يدل (ونحن نقول أيضا بعدم الحكم) أي عند عدم الوصف (سكن بناء على عدم العلة) فيكون عدم الحكم عدماً أصلياً لا حكماً شرعياً (لا أنه علة لعدمه) أي لا بناء على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن

مذهبه لما نفيه إن شاء الله تعالى فإن قلت أول شرائط مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فكيف ادعى أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة المذكورة في نفي الحكم عما عداه قلت لأن ظهور الأولوية أو المساواة وإن شرط عدمه في المفهوم إلا أنه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى (قوله نحو وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه) ذكر صاحب الكشف أن معنى زيادة في الأرض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كأنه قيل وما من دابة قط في جميع الأرضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم محفوفة أحوالها غير مهملة أمرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الأرض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إنما هو إلى الجنس وإلى تقريرهما يعني أن اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على أن القصد به إنما هو إلى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف رحمه الله تعالى كلام المفتاح من أنه إنما ذكر الوصف ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لأن ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لأن النكرة المنفية لا سماع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتل الخصوص أصلا باجماع أهل العربية (قوله فلم يوجد الجزم) تقرير الكلام أن دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بأن لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتفأ دائما فيلزم انتفاء الشروط دائما أما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلأن فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فإنه يجوز أن يكون اسكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن إدراكها فهم العقلاء وإذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه وههنا نظر أما أولا فلأن ما نقله من أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن شرطه أن لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الأغلب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا تقرير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكور ولقد عرحوأبأنه إنما يحمل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا وأما ثانيا فلأن الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء مما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وإنما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أي نقص الشروع وتقليل الاشتراك وأما ثالثا فلأنه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الأخرى بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله لكان ذكره ترجيحاً) يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لأن انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجح آخر غيرها (قوله ولأن أقصى درجاته) فيه نظر لأن القائلين بالمفهوم إنما يقولون بذلك إذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ

يحصل

ثمرات الخلاف أنه إذا كان الحكم المذكور حكماً عدمياً لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوقة زكاة فإنه لا يلزم منه أن الأبل إذا لم تكن علوقة كان فيها زكاة عندنا لأن الحكم الثبوتى لا يمكن أن يثبت بناء على العدم الأصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وأيضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل إلى كفارة اليمين وقدم في فصل المطلق والمقيد (ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم زكاح الأمة الكتابية عندنا خلافا له

مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة) فالعادة أن لا ينكح المؤمن إلا المؤمنة ثم أورد مسثلين يتوهم فيهما أننا قائلون بأن التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال (ولا يلزم علينا أمة ولدت ثلاثي بطون مختلفة فقال المولى الأكبر معنى فانه نفي الآخرين لأن هذا ليس لتخصيصه) هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى أن كونه نفيًا للآخرين ليس لأجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه (بل لأن السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج إلى البيان أي إلى الدعوة لو كان الولد منه فلبا سكت عن الدعوة يكون بياناً بأنه ليس منه وأيضاً إنما اتنى نسب الآخرين لأن الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لأنه نفي نسبهما وإنما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحدة فان دعوة الواحد دعوة للجميع (لا يقال لاحاجة إلى البيان فانه صارت بالأول أم ولد فيثبت نسبها الآخرين بلا دعوة لأنه إنما يكون كذلك أن لو كانت دعوة الأكبر قبل ولادة الآخرين) أما ههنا فلا فان دعوة الأكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الآخرين فلا يكون الأخيران ولدى أم الولد بل هما ولد الأمة فيحتاج ثبوت نسبهما إلى الدعوة (ولا يلزم إذا قال الشهود لانعلم له وارثاً في أرض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهما فهذا) أي عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على أن التخصيص دال على ما قلنا) أي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام أن الشهود يعلمون له وارثاً (١٤٥) في غير تلك الأرض فبناء على هذا المعنى

يحصل الظن وهو كاف إذ لا قائل بأن المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو متفق اتفاقاً أو بالأحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة) لان العادة أن لا ينكح المؤمن إلا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على أن العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف وأن الغالب هو الانصاف ككون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات أي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره (قوله في بطون مختلفة) بأن تكون بين الولدين ستة أشهر فصاعداً (قوله أما ههنا فلا) يعني أن الفرائش إنما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الآخرين قبل ظهور الفرائش فيها فيكونان ولدى الأمة (قوله في أرض كذا) يحتمل أن يكون صفة وارثاً وأن يكون ظرفاً لغو متعلقاً بلانعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة أنه تقييد وهذا كما أوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق (قوله عملاً بشرطية) فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشيء ولا مؤثراً فيه فبالضرورة ينتفي باتفاق وهذا دليل ينفرده بالشرط ولا للجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب إليه بعض من لم يذهب إلى مفهوم الصفة (قوله بعين ما ذكرنا) أي بناء على عدم علة الحكم لانه على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وما ذكرنا من ثمره الخلاف) يعني لو قال إن كانت الإبل معلوفة فلا تؤذ زكاتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة خلافاً له وأيضاً الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله له لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله أننا لانسلم أن الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل معلق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فأنت طالق

لانقبل شهادتهم (لان الشاهد) دليل على قوله ولا يلزم (لما ذكرنا لاحاجة إليه جاء شبهة ربهما ترد الشهادة ونحن لاننفي الشبهة فيما نحن فيه) أي في التخصيص بالوصف أي لاننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة إلى الدلالة (وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا) أي السكوت عن غير الارض المذكورة (سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب

(١٩ - توضيح ١) وهو ههنا) أي ذكر المكان المذكور (يحتمل الاحتراز عن المجازفة) فانهم ربما كانوا متفحصين على أحوال تلك الأرض فأرادوا نفي عليهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجوداً فيها لكانوا عالمين به أما سائر الأراضي فلا معرفة لهم بأحوالها فخصوا بعدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الأراضي احترازاً عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب عدم عدمه عند الشافعي رحمه الله عملاً بشرطية فان الشرط ما ينتفي باتفاقه وعندنا عدم لا يثبت به) أي بالتعليق (بل يبقى الحكم على عدم الأصل) حتى لا يكون هذا عدم حكماً شرعياً بل عدماً أصلياً بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمره الخلاف ثبت يظهر ههنا أيضاً (لأن الشرط يقال لأمر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقديقال للعقل به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني) أي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه ينتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لاشك أن عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالاً على عدم صحة الصلاة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لاتقائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو أن دخلت الدار فأنت طالق فعند انتفاء

الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر (فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية) بوجوب عدم جواز نكاح الأمة عند طول الحرية عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فها ملكت أي ما كنتم من قياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الأمة بعدم القدرة على نكاح الحرة فإن كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة بثبت عدم جواز نكاح الأمة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندها لما لم يدل على نفى الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية (وهذا بناء على) أي (١٤٦) هذا الخلاف مبنى (على أن الشافعي رحمه الله تعالى اعتبر المشروط بدون الشرط

ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الأدوات النحوية الخاصة بالدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنا وأخرا جاسوا كان علة للجزاء مثل إن كانت الشمس طالعة فإنها موجودة أو معلولة مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل إن دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر أنه لا يلزم أن يكون موقوفا عليه إلا أنه قد يجاب بأنه إن اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه وإلا فإن ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وإن لم يظهر فالأصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) أي ومن لم يملك زيادة في المال بقدرها على نكاح الحرة فلينكح مملوكه من الإماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الأمة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندها هو عدم أصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في أن المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في التراخي أنه نسخ لا تخصيص وذلك لأن الناسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد أنه لا يصلح مخصصا أي على تقدير الاتصال ولا ناسخا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لأن عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فإذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فإن لم تجدوا ما أو فتميموا صعيدا طيبا فإن لم يقيم دليل على ثبوت هذه الأحكام قبل هذه الشروط فبقيت على عدم الأصل فان قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الأمة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة وفي وجوب الصلاة مثلا فإن الوجوب يجب أن يثبت بالامر مع أن إنبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيده بمنزلة الظرف والحال حتى أن الجزاء إن كان خبرا فالشرطية خبرية وإن كان إنشأ فأنشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فالشافعي رحمه الله تعالى إلى الأول وجعل التعليق إيجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ومال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكنا عن

فانه بوجوب الحكم على جميع التقادير بالتعليق قيده (أي الحكم بتقدير معين وأعدمه) أي الحكم (على غيره فيكون له) أي (للتعليق) (تأثير في عدم) أي عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) أي نعتبر المشروط مع الشرط (فإن الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق أي المشروط وهو قولنا أنت طالق في قولنا أنت طالق إذا أخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لأنه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم (فعلى هذا) أي على هذا الأصل وهو أنه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط نحو إن

دخلت الدار فأنت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق أخر الحكم إلى زمان وجود الشرط) على ما ذكرنا من المنقح إن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وأعدم الحكم على غيره من التقادير فصار أنت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية (فابطل تعليل الطلاق والعناق بالملك) هذا نفي عن أن المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله تعالى فإذا عاق الطلاق أو العناق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (وجوز تعجيل النذر المعلق) فإن التعجيل بعد وجود السبب

قبل وجوب الأداء صحيح بالاتفاق كتججيل الزكاة قبل الحلول إذا وجد السبب وهو (١٤٧) النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده

فيجوز التججيل ( وكفارة  
اليمين إذا كانت مالية )  
فإن الشافعي رحمه الله تعالى  
جوز تججيل الكفارة المالية  
قبل الحنث فإن اليمين  
سبب للكفارة عنده بناء  
على هذا الأصل فيثبت  
نفس الوجوب بناء على  
السبب وإنما ثبت وجوب  
الأداء عند الشرط وهو  
الحنث ( لأن المالئ يحتمل  
الفصل بين نفس الوجوب  
وجوب الأداء كافي الثمن  
بأن ثبت المال في الذمة مع  
أنه لا يجب أدائه بخلاف  
البدني ) ففي الكفارة  
المالية الفصل بين نفس  
الوجوب وجوب الأداء  
ثابت كافي الثمن فإن نفس  
الوجوب بالشراء وجوب  
الأداء بالمطالبة فاما في  
البدنية فلا ينفك أحدهما  
عن الآخر ففي المالئ لما  
ثبت نفس الوجوب بناء  
على السبب أفاد صحة الأداء  
وفي البدني لما لم يثبت لم  
يصح الأداء وأما قوله فلا  
ينفك أحدهما عن الآخر  
ففي فصل الامر يأتي أن في  
العبادة البدنية لا ينفك  
نفس الوجوب عن  
وجوب الأداء ( وعندنا  
لا ينعقد سببا الا عند  
وجود الشرط لأن السبب  
ما يكون طريقا الى الحكم  
وقبل وجود الشرط  
ليس كذلك على ما عهدنا

النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عندما أصليا مبني على عدم الثبوت لاحكاما شرعيا  
مستفاد من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا لإدلالا على عموم التقادير حتى يقصر على البعض ( قوله  
وكفارة اليمين ) أي وجوز تججيل كفارة اليمين إذا كانت مالية بأن يمتد رقبة أو يطعم عشرة مساكين  
أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الأصل وهو أن السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط إنما هو  
في تأخير الحكم إلى زمان وجوده لا في منع السببية فإن قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى  
الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الأصل في نحو أنت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا  
والدخول شرطا أشار إلى أنه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط  
أو لا فإن الحلف عنده سبب للكفارة بدليل إضافتها إليه والحنث شرط لتوقف وجوب أدائها عليه إجماعا  
ويحتمل أن يقال إنه في معنى من حلف فليس كفران حنث فيصير بما نحن فيه ( قوله بناء على هذا الأصل ) متعلق  
بقوله يجوز تججيل الكفارة لا بقوله فإن اليمين سبب ( قوله وفي البدني لما لم يثبت ) أي نفس الوجوب  
قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب الأداء لا يثبت قبل وجود الشرط إجماعا والوجوب في البدني اما  
عين وجوب الأداء أوهما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الأداء  
فتمجيئه قبل الشرط يكون تمجيلا قبل الوجوب فلا يصح كالانصاح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل  
الحلول واعلم أن المذكور في أصول الشافعية أن نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الأداء كافي صلاة  
النائم والناسي فإنها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست واجبة الأداء بل يظهر الأثر في حق القضاء  
وتحقيقه أنه يجب عليه في الوقت أن يصلي بعد زوال العذر وأما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق  
أصولهم لأن الحكم لا يتعلق إلا بفعل المكلف بل لا معنى له إلا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا  
في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم أنه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على أن الأحكام  
إنما تتعلق بالأفعال دون الأعيان وذهب الإمام السرخسي ونحو الإسلام رحمهما الله تعالى ومن تابعهما إلى  
أن الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها أن تكون محلا للفعل شرعا كما كان  
حرمة الفعل خروجها من الاعتبار شرعا فلا ضرورة إلى اعتبار الحذف أو المجاز أو أيضا معنى الحرمة المنع ففي  
حرمة الفعل أن العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب  
هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين أنها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع  
عنه وذلك كما إذا صب الماء الذي بين يديه فهذا أكد وأبلغ وذكر في الميزان أن المعتزلة إنما أنكروا حرمة  
الأعيان لثلاثهم نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى بناء على أن كل محرم قبيح والأقرب ما ذكر في الأسرار  
أن الحل أو الحرمة إذا كان لمعنى في العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لأن  
تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن حرمتها لاحترام المالك لا لمعنى فيها ( قوله وعندنا لا ينعقد )  
أي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان أحدهما أن المعلق قبل وجود  
الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من أن أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا  
يكون سببا الثاني أن التعليق مانع للعلو من الوصول إلى المحل والأسباب الشرعية لا تصير أسبا با قبل  
الوصول إلى المحل لأنها عبارة عما يكون طريقا إلى الشيء ومقتضا إليه فكذا لا يكون شرط البيع علة للبيع  
لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى المحل وأورد على الأول أن الإضافة أيضا ينبغي أن تكون  
مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بأن التعليق يمين وهي لتحقيق البر فيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا  
يكون المعلق مقتضا إلى وجود الحكم بخلاف الإضافة فإنها تثبت الحكم بالإيجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق  
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع إذا الزمان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني أنه لما لم يصل إلى المحل كان

من الأصل ) وهو أن اعتبار المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا أن الأجزاء بمنزلة أنت في قولنا أنت طالق فلا ينعقد سببا

فكيف تكون سببا للكفارة بل سببا الحنث) لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لأن الملك متحقق عند وجود السبب قطعاً ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لأن التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب إنما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فإن اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لأنها انعقدت للبر والكفارة إنما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب (وفرقة بين المال والبدني غير صحيح إذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى) وإنما المقصود هو الأداء فيصير كالبدنية (وتبين الفرق) أي على مذهبنا (بين الشرط وبين الأجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم أما الأجل فظاهر) فانه داخل على الثمن لاعلى البيع (وأما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الحظر وإنما ثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون

ينبغي أن يلغو كما إذا قال لأجنبية أنت طالق وأجيب بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاهما صحيحاً له عرضية أن يصير سبباً كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لعمامته أنت طالق إن شاء الله تعالى (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك) يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه أنه خطب امرأة فأبوان يزوجهما إلا بزيادة صدق فقال ان تزوجتهما فبى طالق ثلاثاً فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه أو عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا) لوجهين الأول أن اليمين انعقدت للبر ووضعت للأفضاء إليه والكفارة إنما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيلاً إليها لا متاعاً أفضاء الشيء إلى ما لا يتحقق إلا عند عدم ذلك الشيء والثاني أن السبب يجب تقررده عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لأنها إنما تكون بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيلاً إلى الكفارة من حيث أنه جنائياً وهتك لكتبتها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطاً ولقاتل أن يقول على الأول لم لا يجوز أن يفرض اليمين إلى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والإحرام فانها يمتنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز أن يبقى الخلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالميريق بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لأن العلة علة لايجاب الأصل للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الإحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الجنائية عليهما (قوله وفرقة) أي فرق الشافعي رحمه الله تعالى بين الحقوق المالية والبدنية بأنه يفصل في المالية الوجوب عن وجوب الأداء فينعقد السبب وإن لم يجب الأداء بخلاف البدنية باطل لأن الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العباد وهو فعل يباشره العبد بخلاف هو نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصوداً في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية في أن المقصود بالوجوب هو الأداء وإن تعليق وجوب الأداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعاً وإنما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامران الوجوب بتمنعه عن وجوب الأداء في البدنية وإنما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد إذ به ينتفع الإنسان ويندفع الخسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعي رحمه الله تعالى التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد وإنما يؤثر الحكم فقط أشار إلى الفرق بأن التأجيل إنما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لتمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت إذ لاجبة لتأثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لأنه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بأن ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة أنه تابع للسبب ثابت به وأما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الإثباتات فيحتمل ان الشرط فيعمل بالأصل وهو أن يدخل التعليق على السبب لتلازم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كاله وكال التعليق أن يدخل على السبب إذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الحظر أي الشرط لكونه من الإثباتات فيصير بالشرط قاراً وهو حرام محض ولقاتل أن يقول الاعتاق أيضاً من الإثباتات دون الاسقاطات على ما سبق منه أنه اثبات القوة الحكيمة لأنه إزالة الفرق

السبب أسهل من دخوله عليهما وأما الطلاق والعتاق فيحتمل ان الحظر أي الشرط والبيع لا يحتمل لأنه يصير بالشرط (قوله قاراً فشرط الخيار شرط مع المنافي فان كان داخلاً على السبب يكون داخلاً على السبب والحكم معاً فدخوله على الحكم فقط أسهل من



دخوله عليهما فاما الطلاق

والعتاق فيحتملان الشرط  
والأصل أن يدخل التعليق  
في السبب كيلا يتخلف  
الحكم عن السبب ولا مانع  
من دخوله على السبب  
فيدخل عليه بخلاف البيع  
(الباب الثاني في افادته  
الحكم الشرعي) أى في افادة  
اللفظ الحكم الشرعي  
كالوجوب والحرمه ونحوهما  
(اللفظ المفيد له أما خبر) ان  
احتمل الصدق والكذب  
(من حيث هو) أى مع  
قطع النظر عن العوارض  
ككونه خبر بخبر صادق  
(أو انشاء) ان لم يحتمل  
(واخبار الشارع) كقوله  
تعالى والوالدات يرضعن  
أولادهن (آ كد) أى من  
الإنشاء (لأنه أدل على  
الوجود) اعلم ان اخبار  
الشارع يراد به الأمر  
بجاءا وإنما عدل عن  
الأمر إلى الإخبار لأن الخبر  
به ان لم يوجد في الإخبار  
يلزم ككذب الشارع  
والمأمور به ان لم يوجد في  
الأمر لا يلزم ذلك فإذا  
أريد المبالغة في وجود  
المأمور به عدل إلى لفظ  
الإخبار بجاءا (وأما الإنشاء  
فالمعتبر من أقسامه هنا  
الأمر والنهي فالأمر  
قول القائل استعلاء أفل  
والنهي قوله استعلاء

(قوله الباب الثاني) أى الثاني من البابين اللذين أورد فيهما أبحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بأفاده  
اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمه وغيرهما وذلك مباحث الأمر والنهي (قوله اللفظ  
المفيد له) الظاهر أن الضمير للحكم الشرعي إلا أن الخبر والإنشاء من اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد  
اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمه فلا ينتقض حد الإنشاء به ضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق  
والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر إلى نفس اللفظ المفيد للحكم لأنه بالنظر إلى العوارض قد لا يحتمل  
الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحت الأن  
الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا الحاجة إلى أن يقال المراد احتمال  
أحدهما ومعنى احتماله لهما إمكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال  
الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدما تعريف الخبر بهما دور لا نأقول هذا تقسيم باعتبار  
اللازم المشهور لاتعريف ولو سلم فاهية الخبر والإنشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر  
وتعريف الخبر من حيث أنه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب  
نفس ماهية الخبر لا من حيث أنها مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول  
الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي  
مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير  
أن يجعل مجازا عن الإنشاء وإن لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي أن يجعل الاثبات مجازا عن  
الأمر والنهي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجهه لأنه إذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه فإن لم  
يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الأمر فإنه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به  
كذب الشارع فإن قلت هذا إنما يتصور إذا كان الخبر على حقيقته وأما إذا جعل مجازا عن الأمر فن أن  
يتصور الكذب على تقدير عدم الإتيان بالفعل قلت نظرا إلى ظاهر صورة الخبر فإن قلت ففي مثل  
والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الأمر هو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل  
صاحب الكشف إلى الثاني وأن المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون إلى الأول زعماء منهم أن خبر  
المبتدأ لا يكون جملة لإنشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (قوله وأما الإنشاء) فهو ما طلب أو غير طلب  
ولكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الأمر والنهي إذ بهما يثبت أكثر  
الاحكام وعليهما مدار الإسلام ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الأمر والنهي قال الإمام السرخسي  
أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما ومعرفتهما يتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال  
والحرام وإنما قال ههنا لان المعنى في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه (قوله فالأمر قول القائل  
استعلاء) أى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا أفل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس بما هو  
بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدي للاعلى أفل على سبيل الاستعلاء ولهذا  
ينسب إلى سوء الأدب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا أى تشيرون والمراد بقوله  
أفل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق أفل من الفعل ثم لا نزاع في أن الأمر يطلق على نفس  
صيغة أفل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء  
ولهذا قال ابن الحاجب الأمر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي  
ويرد عليه نحو أكفف اللهم إلا أن يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار  
الثاني وهو كون الأمر بمعنى المصدر يشق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر والأمر والمأمور وغير ذلك وكذا  
القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الإعتبارين لكن الأول  
أنسب لأنه جعل الأمر والنهي من أقسام الإنشاء والإنشاء قسمان اللفظ المفيد لكن يرد عليه أنه أن أريد

لا تفعل والأمر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فإبدل على أنه) أي على أن الأمر (الإيجاب يبدل على إيجاب فعل الرسول ﷺ لأن فعله أمر حقيقة وكل أمر للإيجاب احتجوا على الأصل) وهو أن الأمر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد) أي فعله (وعلى الفرع) وهو أن فعله عليه السلام للإيجاب (بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لأن الاشتراك خلاف الأصل ولأنه إذا فعل ولم يقل أفعل يصح نفيه) أي نفي الأمر أي يصح لغة وعرفا أن يقال أنهم يأمر من هذا الدليل ظهر أن الأمر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل أن الأمر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن (وتسمية أمر مجاز إذ الفعل يجب به) قوله إذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الأمر والفعل

اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لأن صيغة أفعل عندهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره وإن أراد اصطلاح الأصول فغير مانع لأن صيغة أفعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بأمر لا يقال المراد صيغة أفعل مرادها ما يتبادر منها عند الإطلاق لا نأقول لحيث قد يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فإن قيل ويرد على عكس التعريف قول الأدنى للأعلى أفعل تبليغا أو حكاية عن الآمن المستعلى فإنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعنى في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهة (قوله والأمر حقيقة) أعاد صريح اللفظ دون الكناية لأنه أراد الاسم دون المسمى كما يقال الأسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني أن أمر حقيقة في صيغة أفعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب أبو الحسين البصري إلى أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه إلى هذه الأمور ودبالمنع بل يتبادر إلى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول أعنى مفهوم أحدهما دفعا للجواز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت إليه وإذا كان الأمر حقيقة في الفعل أيضا فالادلة الدالة على كون الأمر لا يوجب تدل على أن فعل النبي ﷺ أيضا يدل على الإيجاب ضرورة أنه أمر وكل أمر للإيجاب ولا يخفى أنه إنما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شامل للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام للإيجاب فرع على كونه أمر فالخاص أنه إذا نقل عن النبي ﷺ فعل فإن كان سهوا أو طبعيا أو خاصا به فلا يوجب اجماعا وإن كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وإن كان غير ذلك فهو يجوز أن يقول حقيقة أمر النبي ﷺ بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض نعم وقال الآخرون لا وهو المختار وللخالفين مقامان أحدهما الأصل وهو أن الفعل أمر والثاني متفرع عليه وهو أن فعل النبي ﷺ للإيجاب فاحتجوا على الأصل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أي فعله لأنه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم فتنازعتم في الأمر أتعجبين من أمر الله وأمثال ذلك واحتجوا عن الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النبي أن فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للإيجاب كما ثبت بقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول أن قوله موجب فأن قلت أي حاجة إلى الاحتجاج على الفرع بعد إثبات الأصل قلت فيه تنبيه على أنه مع إبقائه على الأصل وثبوته بأدلة ثابت بدليل مستقل (قوله قلنا) لما احتج الخصم على كل من الأصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع إشارة إلى جواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الأصل من وجهين الأول أن الأمر حقيقة في القول المخصوص بمعنى أنه موضوع له بخصوصه اتفاقا قلوا كان حقيقة في الفعل أيضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الأصل لاختلاله بالتفاهم فلا يرتكب إلا بدليل والمجاز وإن كان خلاف الأصل أنه راجع على الاشتراك لكونه أكثر وأما قيدنا بقولنا أنه موضوع له بخصوصه لأن مجرد كون اللفظ حقيقة في أمرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فإنه حقيقة في الإنسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطىء الثاني أن الأمر لو كان حقيقة في الفعل لم يصح نفيه عنه لأن امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بأن من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة أفعل يصح عرفا ولغة أن يقال إنه لم يأمر والدليل الأول أعم لأن الثاني إنما يدل على أن الأمر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح أعنى مصدر فعل حتى يشتق منه أمر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على أن الأمر الذي هو اسم مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في

سلمنا أنه حقيقة فيه) أى  
 فى الفعل ( لكن الدلائل  
 تدل على أن القول للإيجاب  
 لا الفعل) أى الدلائل التى  
 تدل على أن الأمر القولى  
 للإيجاب لا الفعل فان تلك  
 الدلائل غير قوله تعالى  
 فليحذر الذين يخالفون  
 عن أمره براء بها الأمر  
 القولى ولا يمكن حملها على  
 الفعل وسياق وأما قوله  
 تعالى فليحذر الذين يخالفون  
 عن أمره فالضمير فى أمره  
 إن كان راجعا إلى الله تعالى  
 لا يمكن حمله على الفعل وإن  
 كان راجعا إلى الرسول  
 فالقول مراد إجماعا فلا يحمل  
 على الفعل لأن المشترك  
 لا يرد به أكثر من معنى  
 واحد على أننا لا نحتاج إلى  
 إقامة الدليل على أن الفعل  
 غير مراد بل هو محتاج إلى  
 إقامة الدليل على أن المراد  
 الفعل ونحن فى صدد المنع  
 فصح ما قلنا أن الدلائل الدالة  
 على أن الأمر للإيجاب  
 لا تدل على أن الفعل  
 للإيجاب (واللفظ كاف)  
 أى الأمر القولى كاف  
 (للقصود وهو الإيجاب  
 والترادف خلاف الأصل  
 وإيجاب فعله عليه السلام  
 استفيد من قوله عليه  
 السلام صلوا على أنه أنكر  
 على الأصحاب صوم الوصال  
 وخلع النعال مع أنه فعل

الصحيح وفى هذا الكلام إشارة إلى ما سبق من أن الأمر يطلق حقيقة على نفس صيغة الفعل استعماله وعلى  
 اقتضاء الفعل بطريق الاستعمال والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى أن الاول هل  
 يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعنى الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذى هو بمصدر فعل يفعل ثم  
 أجاب عن احتجاج الخصم بأن تسمية الفعل أمر كما فى قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وغيره من  
 الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على أن الفعل يجب بالأمر ويثبت به  
 فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعى إلى الفعل بالأمر فسمى الفعل أمرا تسمية للمفعول بالمصدر  
 كتسمية المثنون أى المقصود بالشأن الذى هو مصدر شأن أى قصدت وذكر الإمام فى المحصول أن الأظهر  
 أن المراد من لفظ الأمر فى الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا أمر فرعون أى أطاعوه فيما أمرهم به  
 وما أمر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه (قوله سلمنا) لما كان الأصل  
 وهو كون الأمر حقيقة فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن أئمة اللغة أو الشيوع فى الاستعمال  
 سلمه واشتغل بما هو من مباحث الأصول وهو كون الفعل موجبا أو غير موجب فابطل التفرع أولا والفرع  
 ثانيا والدليل ثالثا أما الاول فلأن الدلائل المذكورة على كون الأمر للإيجاب إنما تدل على أن الأمر بمعنى  
 القول مخصوص للإيجاب ولا تدل على أن الأمر بمعنى فعل النبي ﷺ للإيجاب على ما سياتى  
 بيانه واستدلال المصنف على أن الفعل غير مراد بان القول مراد إجماعا فلا يراد الفعل لأن المشترك لا عموم  
 له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال إلى المنع لأن الخصم هو الذى  
 يستدل على كون الأمر للإيجاب قولا لا كان أو فعلا فكيف ينأى أن نقول لا نسلم أن الأمر بمعنى الفعل مراد من  
 الأدلة الدالة على كون الأمر للوجوب أما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فظاهر على  
 ما ستعرفه وأما فى هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا  
 فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الأصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع  
 للإيجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للإيجاب مصير إلى ما هو خلاف الأصل فلا يرتكب الأبدليل كما فى  
 تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعنى الاشتراك والطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على  
 الإيجاب خلاف الاصطلاح لانه إنما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال أن الموضوع  
 للمعاني إنما هى العبارات لا غير وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الإيجاب هو القول  
 لا الفعل وأيضا المقصود بالأمر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الأحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب أن  
 يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل إلا بصيغها وكلاهما ضعيف  
 لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاء بالمقاصد فى حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافى كون الفعل للإيجاب  
 لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون أنه يجب علينا اتباع النبي ﷺ فى  
 أفعاله التى ليست بسبوه ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه  
 بل تعدده لشدة الاهتمام وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت اللفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام وأما الثالث  
 وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمنى  
 أصلى وهو صيغة الأمر لامن نفس الفعل والاملا احتيج الى هذا الأمر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا  
 الرسول وفى عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى  
 الخصم والاقرب أن يقال وجوب الاتباع فى الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالوجوب هو القول  
 لا غير ثم عارضهم بآية باروى أبو سعيد الخدرى بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى  
 باصحا به اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم

ووجه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه يستعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر ١ الإيجاب كقوله تعالى أقيموا الصلاة  
٢ الندب كقوله تعالى فكاتبوهم (١٥٢) ٣ التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك ٤ الإرشادات كقوله تعالى وأشهدوا إذا

على للقائكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك فقال عليه السلام إن جبريل عليه السلام أتاني فأخبرني  
أن فيهما قدرا إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى  
أنه عليه السلام وأصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني  
فلو كان الفعل موجبا لما أنكر عليهم ونعم ما قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أنهم لم يتبعوه في جميع أفعاله  
فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصرحوا لفتهم في البعض دليلا (قوله ووجهه) لما فرغ من بيان  
ماهو المدلول الحقيقي للفظ الأمر شرع في بيان ماهو المدلول الحقيقي لمسامه أعني اصيغة أفعول وقد اختلفوا  
في ذلك فذهب بن سريج من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى إلى أن موجب الأمر أي الأثر الثابت به  
التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فعند الإطلاق يكون محتملا  
لمعان كثيرة والاحتال يوجب التوقيف إلى أن يتبين المراد فاتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لافي  
تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع الإشتراك اللفظي للوجوب والندب والإباحة والتهديد وذهب الغزالي  
وجماعة من المحققين إلى التوقف وتعيين الموضوع له انه الوجوب فقط أو الندب فقط أو مشترك بينهما  
لفظا (قوله التأديب) هو قريب من الندب لأن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهديب الأخلاق  
وإصلاح العادات وكذا الإرشاد قريب منه إلا أنه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد والتخويف ويقرّب  
منه الإنذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه إِبلاغ مع تخويف وقوله كلا الامتان على العباد  
بقرينة قوله بما رزقكم الله وقوله ادخلوها أي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي أي  
انكشفي جعله للمتنى لانه استطال تلك اللملة حتى كأن انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في  
حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الإيجاد  
(قوله قلنا) إبطال دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه أيضا يستعمل لمعان مع أن وجهه ليس التوقف  
للعلم الضروري بأنه ليس موجب أفعول ولا تفعل واحدا ثم عارضه بأنه لو كان موجب الأمر هو التوقف لكان  
موجب النهي أيضا التوقف لانه أمر بالإنتهاء وكف النفس عن الفعل ثم أ بطل المقدمة القائل أن الاحتمال  
يوجب التوقف بوجهين الأول أنه يستلزم بطلان حقائق الأشياء لاحتمال تبدلها في الساعات أو بطلان  
حقائق الالفاظ لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثاني إلا أن بان  
إنما ينافي القطع بأحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي أن الأمر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلا  
بل ندعي أنه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لوجه التوقف بل يحمل عليه حتى  
يوجد صارف عنه وهما نظر أما أولافلان الواقفين في الأمر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل  
وطلب الترك لا ينافي ذلك لأن التوقف في الأمر توقف في أن المراد هو الطلب للفعل جازما وهو الوجوب أو  
راجحا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في أن المراد هو  
طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بأنه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل  
منهما توقف فيما يحتمله فنأين يلزم التساوي وعدم الفرق بين أفعول ولا تفعل وأما نيا فلان الاحتمال في الأمر  
والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشيع وكثرة الاستعمال فإن هذا من احتمال  
تبدل الأشخاص أو احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق (قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا)  
هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها لا يعتدوا والحق أنه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب أن يكتب  
هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتدوا (قوله وهذا الاحتمال)

تبايعتم ٥ الإباحة نحو كلوا  
٦ التهديد نحو اعملوا ما شئتم  
٧ الامتان نحو كلوا مما  
رزقكم الله ٨ الإكرام  
نحو ادخلوها بسلام آمنين  
٩ التعجيز نحو فأتوا بسورة  
١٠ التسخير نحو كونوا  
قردة ١١ الإلهاته نحو ذق  
إنك أنت العزيز الكريم  
١٢ التسوية نحو اصبروا أو لا  
تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم  
اغفر لي ١٤ التثني نحو ألا  
أيها الليل الطويل ألا انجلي ١٥  
الإحتقار نحو ألقوا ما أنتم  
ملقون ١٦ التكوين نحو  
كن فيكون (قلنا) لوجب  
التوقف هنا لوجب في النهي  
لاستعماله في معان) وهي  
التحريم كقوله تعالى  
لأنأكلوا الربا والكرهه  
كالنهي عن الصلاة في  
الارض المغصوبة والتزويه  
نحو ولا تمنن تستكثر  
والتحقير نحو ولا تمدد عينيك  
وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا  
والإرشاد نحو لا تسألوا عن  
أشياء والشفقة نحو النهي  
عن اتخاذ الدواب كراسي  
والمشي في نعل واحد  
(ولان النهي أمر بالإنتهاء)  
عطف على قوله لاستعماله  
في معان (فلا يبقى الفرق  
بين قولك أفعول ولا تفعل)

لانه يصير موجبها التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهية (وهذا الاحتمال يبطل الحقائق) اعتباره  
يمكن أن يراد بها حقائق الأشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الأول وخلق مكانه شخص آخر

وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الأشياء. ويمكن أن يرد حقائق الألفاظ إذ ما من لفظ إلا وله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فأن اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الألفاظ على المعاني الموضوع لها (وأيضا لم ندع أنه محكم وعند العامة موجه واحد إذ الاشتراك خلاف الأصل وهو الإباحة عند بعضهم إذ هي الأدنى والندب عند بعضهم إذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وأدناه الندب والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) يفهم من هذا الكلام خوف إصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الأمر إذ لو لا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون مأمورا به واجبا إذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب (وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم) قال الله تعالى وما كان المؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم القضاء والله أعلم بمعنى الحكم وأمر مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز ولا يمكن أن يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لأن عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا يرد القضاء الذي يذكر في جنب القدر بعين ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الأمر القول لا الفعل لأنه (١٥٣) إن أريد الفعل فاما أن يرد فعل القاضي أو المقضى عليه والأول لا يليق لأن الله تعالى إذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وإن أريد فعل المقضى عليه فلم يرد إذ قضى بأمر فالأصل عدم تقدير الباء وأيضا يكون المعنى إذا حكم بفعل لا تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة إذ يمكن أن يكون الحكم بإباحة فعل أو نديه وإن أوجب ذلك فهو المدعى فعمل أن المراد بالأمور ما ذكرنا لا الفعل (وما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) فالذم على تركه يوجب الوجوب (ولما قولنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الإيجاد) ذهب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله

أي اعتباره والتوقف بسببه بطل الحقائق (قوله وعند العامة) أي أكثر العلماء أن موجب الأمر واحد لأن الغرض من وضع الكلام هو الإيهام والإشراك لئلا يتكلم إلا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول بأشراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى أو بينهما وبين الإباحة أو بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب إليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفى القول بأشراكه معنى بين الوجوب والندب لأن موجه واحد هو الطلب جازما كان أو راجحا وقد يعر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب أو الندب والإباحة على ما ذهب إليه المرتضى من الشيعة فإن موجه حينئذ أيضا واحد وهو الإذن في الفعل ثم اختلف القائلون بأن موجه واحد من هذه الأمور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض أصحاب مالك أنه الإباحة لأنه لطلب وجود الفعل وأدناه المتيقن بإباحته وقال أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قول الشافعي رحمه الله تعالى أنه الندب لأنه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه الندب لاستواء الطرفين في الإباحة وكون المنع عن الترك أمرا إذا على الرجحان وقال أكثر العلماء أنه الوجوب لأنه كمال الطلب والأصل في الأشياء الكمال لأن الناقص ثابت من وجه دون وجه فن جعله للإباحة والندب جعل النقصان أصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا إثباتا للغة بالترجيح أعرض عنه المصنف رحمه الله تعالى وتمسك بالنص ودلالة الإجماع أما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فإن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من إصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الأمر وهي ترك المأمور به كما أن موافقته الإتيان به لأنه المتبادر إلى الفهم لعدم اعتقاد حقيقته ولا حمل على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا إذا أعرض عنه وأنت قاصد إياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبي ﷺ ويجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الإعراض أي يعرضون عن الأمر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الأمر وإنما يحسن ذلك إذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب إذ لا معنى للتحذير

(٢٠ - توضيح ١) إلى أن هذا مجاز عن سرعة الإيجاد والمراد التمثيل لاحقيقة القول وذهب غفر الإسلام رحمه الله تعالى إلى أن حقيقة الكلام مرادة بأن أجرى الله تعالى سنته في تكوين الأشياء أن يكون بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والأصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الأمر أعلى المذهب الثاني فظاهر وأما على المذهب الأول فلا أنه جعل الأمر قرينة للإيجاد ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذا الأمر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا أن الوجود مقصود من الأمر لما صح هذا التمثيل (فيكون الوجود مراد بهذا الأمر) أي إرادة الله تعالى أنه كلما وجد الأمر يوجد المأمور به (فكذا في كل أمر من الله تعالى لأن معناه كن فاعلا لهذا الفعل) أي يكون ذلك الفعل (لأن هذا) أي كون الوجود مراد من فاعلا للصلاة وزك أي كن فاعلا للزكاة فثبت أن كل أمر أمر بالسكون فيجب أن يتكون ذلك الفعل (لأن هذا) أي كون الوجود مراد من كل أمر (يعدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لأنه مفضل إلى الوجود وغيرهما من النصوص) كقوله تعالى أفعصيت أمري

عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الأمر خوف الفتنة أو العذاب إلا إذا كان المأمور به واجبا  
إذ لا يحذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا إنما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين  
وهو أول المسئلة وعين النزاع على تقدير كون أمره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض  
الأوامر الوجوب لأننا نقول لا نزاع في أن الأمر قد يستعمل الإيجاب في الجملة والأمر بالحذر من هذا القبيل  
بقريئة السباق وأنه لا معنى ههنا للندب أو الإباحة بل الحذر عن إصا به المكروه واجب وأمره مصدر مضاف  
من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لأن المدعى أن الأمر المطلق  
للو جوب ولا نزاع في أنه قد يكون غيره مجازا بمعنى القران والأقرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على  
مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراما وتركها للواجب ليلحق بها الوعيد  
والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من  
أمرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي في أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم  
والمعنى ما أصبح لهم أن يختاروا من أمرهم ما يشاءون بتمسكهم من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم  
تبعا لاختيارهما في جميع أوامره ما بدليل وقوع الأمر نكرة في سياق الشرط مثل إذا جاءك رجل فأكرمه وهذا  
أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان الأمرين أحدهما أن القضاء ههنا بمعنى الحكم  
وتحقيقه أنه إتمام الشيء قولاً كما في قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه أي حكم أو فعلا كما في قوله  
تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن وأتقن أمرهن ولا يخفى أن الإسناد إلى الرسول يأتي عن هذا المعنى  
فتعين الأول وأما إطلاقه على تعلق الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث أنه يوجب فجاز وثانيهما  
أن المراد من الأمر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى إذا قضى أمرا أي إذا  
أراد شيئا وذلك لأنه لو أراد فعل فعلا فلامعنى لنفي خيرة المؤمنين ولو أريد حكم بفعل أو شيء احتيج  
إلى تقدير الباء وهو خلاف الأصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الإطلاق لجواز أن  
يكون الحكم يندب فعل شيء أو إباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا  
لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو أن الأمر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر  
أن المراد من الأمر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص إما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا  
نصبا على المصدر أو التمييز لما في الحكم من الإيهام أو الحال على أي المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني  
زيد ركو با فاعجني ركو به ومنها قوله تعالى وما منعك أن لا تسجد أي ما منعك من السجود على زيادة لا أو  
مادعاك إلى ترك السجود مجاز لأن المانع من الشيء مداع إلى تقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض  
وهو إنما يتوجه على تقدير كون الأمر للإيجاب ليستحق تاركه الذم وإلا فله أن يقول إنك ما ألزمتني  
السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فإن قلت هذا لا يدل إلا على كون الأمر بالسجود للوجوب  
ولا نزاع لاحد في استعمال الأمر لذلك وإنما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت إطلاق قوله  
اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله إذا أمرتك دون أن يقول إذا أمرتك أمرا إيجابا والزام دليل على أن  
الأمر المطلق للوجوب وهو المدعى أن النزاع في أن المقيد بالقرينة يستعمل في غير الإيجاب مجازا ومنها  
قوله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام مجاز  
عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكما قدرته تمثيلا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد  
أعني أمر المطاع للطبع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاولة عمل واستعمال  
آلة وليس ههنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة  
وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وإن الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه

وقوله تعالى وإذا قيل لهم  
اركعوا لا يركعون وللعرف  
فإن كل من يريد طلب الفعل  
جزما يطلب بهذا اللفظ

الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الأزل القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا أزل فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك وبعضهم على أن الكلام في الأزل لا يسمى خطبا حتى يحتاج إلى مخاطب وعلى المذهبين أي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الأمر أعنى كن أما على الثاني فظاهر لأن معنا نقول حدث فيحدث أي كلما وجد الأمر بالوجود تحقق الوجود عقيب وأما على الأول فلأنه جعل الأمر قرينة الإيجاد ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بأمر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب أن يكون الوجود مرادا بأمر كن وكما يكون الوجود مرادا بأمر كن يكون مرادا بجميع أوامر الله تعالى لأنها كلها من قبيل أمر كن لأن معنى أقيموا الصلاة كونوا مقيمين للصلاة وعلى هذا القياس إلا أن المراد في أمر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي أمر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة وإذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب أي حدوث الشيء في أمر التكوين وحصول المأمور به في أمر التكليف إلا أنه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الأوامر حتى أمر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بأن يحدث الفعل شاء أو لم يشأ كما في أمر الإيجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف إذ لا بد فيه أن يكون للمأمور به نوع اختيار وإن كان ضروريا تابعا للمشئة الله تعالى وماتشأن إلا أن يشاء الله والالصار ملحقا بالجدادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في أمر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للأمر إلى لزوم الوجوب له لأن الوجوب مفض إلى الوجود نظر إلى العقل والديانة فصار لازم الأمر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود حاصل ما ذكره نثر الإسلام رحمه الله تعالى أن اعتبار جانب الأمر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي إلى حين إيجاده فاعتبرنا المعنيين فثبتنا بالأمر أكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا من الوجود وقتنا بتراخي الوجوب إلى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الأمر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الإيجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الإيجاب أيضا وجوب الأبالا للشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة وقد صرحوا بأن الوجود قلت نعم بمعنى أنه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن التقيض وهو إيجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وارادته جزءا وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والأدلة يدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الأمر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بأن أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادته تكونه من غير تخلف وتراخي وكان أزليا لزم قدم الحوادث وأيضا إذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الإرادة بوجود الشيء على ما تنبئ عنه الآية فالأولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفصيت أمري أي



(مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كافي) (ابتغوا من فضل الله) أي اطلبوا الرزق وقيل للإباحة كافي فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة  
أي الندب والإباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة (١٥٦) فان الإبتغاء والاصطياد إنما أمر بهما لحق العباد ومنفعتهما فلا ينبغي أن يثبتا على

وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم (مسئلة وإن أريد به الإباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا إطلاق اسم الكل على البعض لأن الإباحة مبينة للوجوب لا جزؤه) اعلم أن الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فإذا أريد به الإباحة أو الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لأنه أريد به غير ما وضع له فقد ذكر غير الإسلام رحمه الله تعالى في هذه المسئلة اختلافا فمند الكرخي والخصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار غير الإسلام رحمه الله تعالى هذا وتأويله أن المجاز في اصطلاحه لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما إذا أريد به جزء الموضوع له فإنه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير أما في اصطلاح غيره من العلماء فالجواز لفظ أريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا أو معنى خارجا عنه تركت موجه دل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها أي ما كسا المسكت الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الأمر وهو معنى الوجوب فان قيل من أين يعلم أن الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم من أين يعلم الوجوب في مطلق الأمر ثانيا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الأمر المطلق وأما دلالة الاجماع على أن موجب الأمر المطلق هو الوجوب فلان اتفاق أهل العرف واللغة على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة أفعل فيدل على أنه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وأيضاً لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من غير تكبير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الألفاظ (قوله مسئلة) اختلف القائلون بأن الأمر للوجوب في موجب الأمر بالشيء بعد حظه وتحريمه فاختار أنه أيضاً للوجوب بالدلالة المذكورة فانه لا نفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل أن يقول الدلائل المذكورة إنما هي في الأمر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التحريم لأنه المتبادر إلى الفهم وهو حاصل بالإباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه إذا انصرف من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تشتروه وقيل للإباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال وأجيب بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لجواز أن يثبت الندب والإباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي أن مثل الكسب والاصطياد إنما شرع حقا للعباد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي أن قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للإيجاب لما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة الآية واعلم أن المشهور في كتب الأصول أن الأمر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الأكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض إلى التوقف وليس القول بكونه للندب بمذهب المذهب إليه البعض ولا نزاع في ائتمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة (قوله مسئلة) قال غير الإسلام رحمه الله تعالى إذا أريد بالامر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص أنه مجاز والظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صيغة الأمر لوجهين أحدهما أن غير الإسلام رحمه الله تعالى بعدما ثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الأول وهو أن الأمر حقيقة إذا أريد به الإباحة أو الندب وقال هذا أصح وثانها أنه استدلل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما أمرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض ولا يخفى أنه لادلالة في هذا على كون صلوا صلاة الضحى أو صوموا أيام البيض مجازا وإنما يدل على أن إطلاق لفظ الأمر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في أن إطلاق لفظ الأمر على الصيغة المستعملة في الإباحة والندب كافي قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فسكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن المندوب مأمور به بخلاف الكرخي وأبي بكر الرازي وهو الخصاص والمباح ليس بمأمور به بخلاف الكرخي فالجمهور على أن لفظ الأمر حقيقة في الندب لأن المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولأن أهل اللغة مطبقون على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الأمر مجازا في الندب وأما الإباحة فالجمهور على أن لفظ الأمر مجازا فيها لأن الأمر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله وأما عند الكرخي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون

وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم (مسئلة وإن أريد به الإباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا إطلاق اسم الكل على البعض لأن الإباحة مبينة للوجوب لا جزؤه) اعلم أن الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فإذا أريد به الإباحة أو الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لأنه أريد به غير ما وضع له فقد ذكر غير الإسلام رحمه الله تعالى في هذه المسئلة اختلافا فمند الكرخي والخصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار غير الإسلام رحمه الله تعالى هذا وتأويله أن المجاز في اصطلاحه لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما إذا أريد به جزء الموضوع له فإنه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير أما في اصطلاح غيره من العلماء فالجواز لفظ أريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا أو معنى خارجا عنه

وهذا التعريف صحيح عند غير الإسلام رحمه الله تعالى لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم مأمورا إطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة أن إطلاق الأمر على الإباحة أو الندب أهو بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة أن تكون علاقة

المجاز وصفاً بينهما مشتركاً بين  
 المعنى الحقيقي والمجازي  
 كالشجاعة بين الإنسان  
 الشجاع والأسد (والأصح  
 الثاني) وهو إطلاق اسم  
 الكل على الجزء لأننا سلمنا  
 أن الإباحة مبيّنة للوجوب  
 فإن معنى الإباحة جواز  
 الفعل وجواز الترك ومعنى  
 الوجوب جواز الفعل مع  
 حرمة الترك لكن معنى  
 قولنا أن الأمر الإباحة هو  
 أن الأمر يدل على جزء  
 واحد من الإباحة وهو  
 جواز الفعل فقط لا أنه يدل  
 على كلا جزأيه لأن الأمر  
 دلالة له على جواز الترك  
 أصلاً بل إنما ثبت جواز  
 الترك بناء على أن هذا  
 الأمر لا يدل على حرمة  
 الترك التي هي جزء آخر  
 للوجوب فيثبت جواز الترك  
 بناء على هذا الأصل لا بلفظ  
 الأمر فجواز الفعل الذي  
 يثبت بالأمر جزء للوجوب  
 فيكون إطلاق لفظ الكل  
 على الجزء وهذا معنى قوله  
 (لأن الأمر دال على جواز  
 الفعل الذي هو جزؤه) أي  
 الإباحة والوجوب (لا على  
 جواز الترك الذي به المبيّنة  
 لكن يثبت بالعدم الدليل  
 على حرمة الترك التي هي  
 جزء آخر للوجوب) وهذا  
 بحث دقيق مأمسه الاخطارى

مأموراً به وجوابه أن المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمباح  
 آخر لا يلزم كونه واجباً بخير لأنه يجب أن يكون واحداً مبهماً من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل  
 بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا يحمل جيداً كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى لولا نظم النذب والإباحة  
 في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكركي والجصاص فلماذا ذهب أكثر الشارحين إلى أن هذا  
 الاختلاف إنما هو في صيغة الأمر وأولوا كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى بأن الأمر حقيقة الوجوب خاصة  
 عند الإطلاق والنذب والإباحة عند انضمام القرينة كما أن المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون  
 الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التادية إلى إبطال المجاز بالكلية بان  
 يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما رضع له أي دل عليه  
 بلا قرينة ذكرها له تأويلاً آخر وهو أن اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أنه يجب في  
 المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما أنه ليس عينه لأن الغيرين موجودان  
 يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غير فعنده اللفظ  
 أن يستعمل في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له فجازوا لإفان استعمال في عينه حقيقة ولا حقيقة  
 قاصرة وكل من النذب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوع للوجوب حقيقة  
 قاصرة فيهما فيقول الخلاف إلى أن استعمالها في النذب أو الإباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازاً أو من  
 قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشتراك  
 الثلاثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الإباحة  
 وعلى رجحان الفعل في النذب فكل من النذب والإباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد  
 بامتناع الترك فلا يكون جزء له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمبيّنة امتناع اجتماع الإباحة  
 والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل  
 أن ليس النذب أو الإباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءاً للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباينة  
 داخلية تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والنذب بجوازه مرجوعاً والإباحة بجوازه على  
 التساوي ولهذا قال غير الإسلام رحمه الله تعالى أن معنى الإباحة والنذب من الوجوب بعضها في التقدير كانه  
 قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءاً قاصراً بالتحقيق وذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى ما اختاره غير الإسلام رحمه  
 الله تعالى وهو أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق  
 وحاصله أن ليس معنى كون الأمر للنذب والإباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحاً  
 أو متساوياً حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك أصلاً  
 بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من النذب أو الإباحة أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لها والوجوب  
 من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت جواز الترك بحكم الأصل إذ لا دليل على حرمة الترك  
 ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال  
 الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها  
 في الإباحة أو النذب استعمالها في جزأيهما الذي هو بمنزلة الجنس لها فيثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم  
 الأصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في النذب بواسطة القرينة فإن قلت الوجوب هو الخطاب الدال  
 على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعني كون الفعل مطلوباً بمنع الترك أو كونه بحيث يحمد  
 فاعله ويزم تاركه شرعاً أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلانسلم أن جواز الفعل  
 جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف رحمه الله تعالى من أن عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل

( هذا إذا استعمل وأريد الإباحة أو الذنب ما إذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الذنب أو الإباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لأن هذه دلالة الكل على الجزء. والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد) أي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو أن دلالة الأمر على الإباحة بطريق إطلاق لفظ الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة إنما يكون ذلك إذا استعمل الأمر وأريد به الذنب أو الإباحة أما إذا استعمل الأمر وأريد به (١٥٨) الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الذنب أو الإباحة على مذهب الشافعي فالأمر

هل يكون مجازا أم لا فاقول لا يكون مجازا لأن المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له ولم يوجد لأنه أريد بالأمر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الأجزاء ولا مجاز هنا بل إنما يكون مجازا إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط وإنما قلنا على مذهب الشافعي لأنه على مذهبننا إذا نسخ الوجوب لا تبقى الإباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجبا بالأمر إذا أصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا (فصل الأمر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لأن أضرِب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج ألعامنا هذا

فمنوع بمقدمته قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والإباحة هو عدم الحرج لافي الفعل ولا في الترك وأن المأذون فيه جنس الواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذونا فيه والمناقشة في أمثال ذلك مما لا تليق بهذه الصناعة ألا يرى أن قولهم الأمر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الأمر في الذنب والإباحة وإرادتهم أمته ولا ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل في جنس الذنب والإباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر أن الأمر لا يدل على جواز الترك أصلا إن أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وإن أراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع إجازة الترك والإذن فيه مر جوحا أو مساويا يجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت كما صرحوا باستعمال الأسد في الإنسان الشجاع وأرادته منه فان ذلك من حيث أنه من أفراد الشجاع لا من حيث أن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الأمر في الذنب والإباحة من حيث أنهما من أفراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الأسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه إنسانا بالقرينة ألا يرى أنه لا يجوز إطلاق لفظ الإنسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصه وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة أفعِل ولا تفعل عند قصد الإباحة بأن مدلول الأول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لأن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الأمر للذنب وقولنا هو للإباحة إذا المراد أنه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للذنب أنه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل والمراد بكونه للإباحة أنه غال عن ذلك كما إذا قلنا رمي حيوان أو يطير حيوان فانه مدلول اللفظ واحد إلا أن الأول مستعمل في الإنسان والثاني في الطير ولا يخفى أن هذا البحث الدقيق لا يتم إلا بما ذكرنا من التحقيق (قوله هذا إذا استعمل) يعني أن الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتقاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزئين جميعا وأن يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الإباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله تعالى يدل لأن دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحدهما فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الإطلاق وأما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله أن جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة الأمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز في إطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله أفراد

أم لا (بد) سأل أفرعن بن حابس في الحج ألعامنا هذا أم لا ليد فهم أن الأمر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر وتكراره العبادات وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحتملها قلنا غير أن المصدر تكرة في موضع الإثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار إلا أن يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا وأقم الصلاة لدلوك الشمس قلنا لزوم لتجدد السبب لا مطلق الأمر وعند عامة علمائنا لا يحتملها أصلا لأن لفظ المصدر فردا إنما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن أو مجموع الأفراد لانه واحد من حيث المجموع وإذا محتمل لا يثبت الإلزامية لا على العدد المحض) أي لا يقع على العدد المحض (ففي) طلق نفسك يوجب

وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعال متماثلة في أوقات متعددة فإن كان الأمر مطلقا يجب فيه المداومة وإن كان موقتا يجب إيقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود إلى الصلاة في كل فجر فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لا امتناع إيقاع الأفراد في زمان ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع بما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في أن الأمر المقيّد بقرينة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك وإنما الخلاف في الأمر المطلق ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب العموم في الأفراد والتكرار في الزمان أما العموم فلدلالة على مصدر معرف باللام لأن اضرب مختصر من أطلب منك الضرب على قصد إنشاء الطلب دون الإخبار عنه وستعرف جوابه وأما التكرار فلأن الإقراع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج حين سأل ألعمان هذا أم لا بد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم أن لا حرج في الدين وأن في حمل الأمر بالحج على موجه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه أنا لا نسلم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الأوقات وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب أعنى البيت وهو ليس بتكرروفي أكثر الكتب أن السائل هو سراقه قال في حجة الوداع ألعمان هذا أم لا بد ولا تعلق له بالأمر وأما حديث الإقراع بن حابس فهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الإقراع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لثقرر الوجوب كل عام على ما هو والمستفاد من الأمر قلنا لا بل معناه لصار الوقت سببا لأنه عليه الصلاة والسلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وهو أنه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة ومتكررا ولهذا يقيّد بكل منهما مثل اضربه قليلا أو كثيرا مرة أو مرات وذلك لما مر من سؤال الإقراع ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضربا أو أفعل ضربا والنكرة في الإثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجد الضمير في قوله يحتمله باعتبار أن المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو أنه لا يحتمل التكرار إلا إذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى أقم الصلاة لعلك الشمس قيد الأمر بالصلاة بتحقيق وصف دلوك الشمس وجوابه أن التكرار في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيّد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لأن وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فإنه يقتضى وجود المسبب فان قلت الكلام في الأمر المطلق والمعلق بشرط أو وصف مقيّد فلا يكون مما نحن فيه، وحينئذ لا معنى لقوله لا مطلق الأمر لأن الخصم لم يدع أنه لمطلق الأمر بل المقيّد بشرط أو وصف قلت قد سبق أن المراد بالأمر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا إشكال وظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق أنه يوجب على هذا المذهب حتى لا يتنقّى إلا بدليل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في مسألة إن دخلت الدار فطلق نفسك ولهذا عبر في التوقييم عن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد بما يصرف اللفظ عن

الثلاث على الأول ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلاث لأن الاثنين) لأن الثلاث مجموع أفراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لأن الاثنين عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار إلا أن يكون معلقا بشرط فأوردت هذه المسئلة وهي إن دخلت الدار فطلق نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي أن يثبت التكرار وإنما قلت ينبغي لأنه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم وهو أنه يوجب التكرار إذا كان معلقا بشرط يجب أن يثبت التكرار عندهم (وفي أن دخلت الدار فطلق نفسك ينبغي أن يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا

مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الإطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو أن الأمر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرء سواء كان مطلقاً مثل ادخل الدار أو معلقاً بشرط أو وصف مثل إن دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي إلا شراء اللحم مرة واحدة وإنما يستفاد العموم والتكرار من دلائل خارجي كتكرار السبب مثلاً وهذا معنى قول الإمام السرخسي المذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقاً أو معلقاً بشرط أو مخصوصاً بصفة إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما بعده ممثلاً ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لأن الأمر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتباراً أعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق جنس واحد من النصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت إلا بانية فإن قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم أنه تفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لا مرأته طلقتك ثلاثاً أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وأما الفرق بين طلقتك وطلقى نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل أن يقول لا نسلم أن المفرد لا يقع على العدد فإن المفرد المقتصر بشيء من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الأفراد فان زعمت أنه أيضاً واحداً اعتبارياً فيه المطلوب إذ لا نغنى باحتمال الأمر للعموم والتكرار سوى أنه يراد إيقاع كل فرد من أفراد الفعل (قوله وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما) قد فرغوا على هذا الأصل وهو أن اسم الجنس لا يحتمل العدد مسألة عدم قطع اليسار السارق في السكر الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال غفر الإسلام رحمه الله تعالى وعلى هذا يخرج أن كل اسم فاعل دل على أن المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف إليه وضيم لم يحتمل مصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الأمر فعني السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز أن يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات وإلا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة إذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته إلا حينئذ وهو باطل بالإجماع ثم الواجب سرقة واحدة قطع يد واحدة بالإجماع فالمعنى الذي سرق والى سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الإجماع والسنة قولاً وفعللاً قرأ ابن مسعوداً يمانهما فلا يكون قطع اليسرى مراداً أصلاً ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمن بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فإن المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رحمه الله تعالى ظاهر في ابتناء هذه المسألة على مصدر الأمر أعني اقطعوا فإن الواحد الحقيقي متعين الإجماع على أنه لا يقطع باسرة إلا يد واحدة وقطع اليمن مراد إجماعاً فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناول النص وإنما عدل عن تقرير القوم لأن اسم الفاعل كالسارق مثلاً عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه أن المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلاً (قوله فصل) لا نزاع في أن إطلاق الأداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمؤقتات وغيرها مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان ثانياً بعد فساد الأول ونحو ذلك وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعي رضي الله عنه يخصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الأداء إلا فيما يتصور فيه القضاء فلذلك قالوا الأداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً ولا والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء

وقوله تعالى فاقطعوا  
أيديهما لا يراد به كل  
الأفراد إجماعاً فيراد الواحد  
فلم يدل على اليسار،  
فصل الاتيان بالمأموره  
نوعان أداء أي تسليم عين  
الثابت بالأمر (وقضاء) أي  
تسليم مثل الواجب به وقلنا  
في الأول الثابت به يشمل  
النفل

استدراكا لما سبق له من الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيهه على أنه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض إذ لا وجوب عليهما عند المحققين وإن وجد السبب لوجود المانع كيف وجوز الترك بجمع عليه وهو ينافي الوجوب والإعادة مافعل في وقت الأداء ثانيا لخلل في الأول وقيل اعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفردا تكون إعادة على الثاني لأن طلب الفضيلة عذر لاعلى الأول لعدم الخلل وظاهر كلامهم أن الإعادة قسم مقابل الأداء والقضاء خارج عن تعريف الأداء بقوله أو لابتداء على أنه متعلق بقوله فعمل فإن الإعادة مافعل ثانيا لا أولا وذهب بعض المحققين إلى أنها قسم من الأداء وإن قوله في تعريف الأداء أو لا متعلق بقوله المقدّر له شرعا احتراز عن القضاء فإنه واقع في وقته المقدّر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلاة النائم أو الناسى عند التذكر قد فعل في وقتها المقدّر لها ثانيا لا أولا وعند أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى الأداء والقضاء من أقسام المأمور به موقتا كان أو غير موقت فالأداء تسليم عين ما ثبت بالأمر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر والمراد بالثابت بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به إذا الوجوب إنما هو السبب وحيث يصح تسليم عين الثابت مع أن الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن أداء عينه وذلك لأن الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالأمر كفعل الصلاة في وقتها أو لابتداء ربع العشر والحاصل أن العينية والمثلية بالقياس إلى ما علم ثبوته من الأمر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا الحاجة إلى ما يقال أن الشرع شغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالأمر أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الأفعال والأعراض إيجادها والائتيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها إليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم أداء الزكوات والأمانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالأمر دون الواجب به ليعم أداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لأنه مبني على كون المتروك لا مضمونا والنفل لا يضمن بالترك وأما إذا شرع فيه وأفسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض أيضا وبعضهم قيد مثل الواجب بأن يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير إلى دينه فإنه لا يكون قضاء وللبالك أن يستردها من رب الدين وكذا لو نوى أن يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه أو عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع أن المماثلة فيه أدنى فإن قلت يدخل في تعريف الأداء الايتان بالمباح الذي ورد به الأمر كالاصطياد بعد الإحلال ولا يسمى أداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالأمر لا يكون إلا واجبا أو مندوبا ولهذا قال نحر الإسلام رحمه الله تعالى بعدما فسر الأداء بتسليم عين الواجب بالأمر وقد يدخل في الأداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب يعني أن الأداء والقضاء من أقسام المأمور به فإن جعل الأمر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الأداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام موجب الأمر وإن جعل اسما للطلب جازما كان أو راجحا على الترك أو مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الايتان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وهذا معنى المندوب أداء فيفسر بتسليم عين الواجب أو المندوب ولا يختص بموجب الأمر ولم يتعرض للبإباح إذ ليس في العرف إطلاق الأداء عليه كالاصطياد مثلا إلا ما ذكر صاحب الكشف من أنه ينبغي أن يسمى أداء على القول بكون الأمر حقيقة للندب والإباحة بان الكل موجب الأمر وذلك لأنه توهم أن معنى كلام نحر الإسلام هو أنه قد يدخل في الأداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الأمر حقيقة في الإباحة والندب أي يجعلها مشتركا بين الوجوب والإباحة والندب لفظا أو يجعلها

الوقت لا يعرف له مثل  
الانبص وعند عامة أصحابنا  
يجب بما أوجب الأداء لأنه  
لما وجب بسبه لا يسقط  
بخروج الوقت وله مثل من  
عنده يصرفه إلى ما عليه  
فافات الاشرف الوقت وقد  
فات غير مضمون إلا بالآثم  
إذا كان عامدا لقوله تعالى  
فعدة من أيام أخر وقوله  
عليه السلام من نام عن  
صلاة الحديث قال الله  
تعالى فمن كان منكم مريضا  
أو على سفر فعدة من أيام  
أخر وقال عليه السلام من  
نام عن صلاة أو نسيها فليصلها  
إذا ذكرها فان ذلك وقتها  
استدل بالآية والحديث  
على أن شرف الوقت غير  
مضمون أصلا إذالم يكن  
عامدا في الترك (وإذ اثبت في  
الصوم والصلاة وهو معقول  
ثبت في غيرهما كالمنذورات  
المعينة والاعتكاف  
قياسا وما ذكرنا من النص  
لأعلام أن ما وجب بالسبب  
السابق غير ساقط بخروج  
الوقت وأن شرف الوقت  
ساقط لا للإيجاب ابتداء  
جواب اشكال مقدر وهو  
أن القضاء إنما وجب بالنص  
وهو فعدة من أيام أخر  
فيكون واجبا بسبب  
جديد لا بالسبب الذي أوجب  
الأداء فقال في جوابه وما  
ذكرنا من النص لأعلام الخ

موضوعه للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلم يكن فعل المباح أيضا أداء لا كتنى بقول من  
يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا أو معنى وقد أطلعناك على أن المراد بالأمر هنا  
لفظ الأمر لا صيغته وأنه إشارة إلى ما سبق من الاختلاف في أن الاسم الأمر حقيقة في الطلب الجازم أو مطلق  
الطلب جازما أو راجحا أو مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور أنه حقيقة في الطلب الجازم أو الراجع  
فيدخل في الثابت بالأمر الواجب والندوب وإن كان صيغة الأمر مجازا في الندب فان الأحكام الثابتة  
بالألفاظ المجازية ثابتة بالنص لحالة ولا يدخل المباح لأنه لم يثبت بالأمر إلا على قول الكعبي (قوله ويطلق  
كل منهما) أي من الأداء والقضاء على الآخر مجازا شرعا لتباين المعنيين من اشتراكهما في تسليم الشيء إلى  
من يستحقه وفي إسقاط الواجب كقوله تعالى فإذا قضيتُم مناسككم أي أدبتم فإذا قضيت الصلاة وكقولك  
أديت الدين ونويت أداء ظهر الأمر وأما بحسب اللغة فقد ذكرنا أن القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل  
لأن معناه الإسقاط والإتمام والأحكام وأن الأداء مجاز في تسليم المثل لأنه ينفي عن شدة الرعاية والاستقصاء  
في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل (قوله والقضاء) لا خلاف في أن القضاء بمثل غير معقول  
يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد أي نص مبتدأ مغاير للنص  
الوارد بوجوب الأداء في عبارة أكثر المشايخ تصريح بأن المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم  
لأما يثبت به الوجود كالوقت مثلا وإلى هذا يشير كلام المصنف في أثناء الدليل وعند جمهور أصحابنا  
كالتقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وغفر الإسلام رحمهم الله تعالى القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الأداء  
احتج الفريق الأول بأن إقامة الفعل في الوقت إنما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا إقامة مثل هذا  
الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان إقامة الخطبة مقام ركعتين ليست  
مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير أيام التشريق وهذا معنى قوله فإذا  
فات شرف الوقت لا يعرف له أي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الانبص إذ لا مدخل للرأي في مقادير  
العبادات وهيئاتها وإثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح  
تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدرا كالوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج  
الفريق الثاني بأن الفعل لما وجب في وقته بسببه أي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه لخروج الوقت والحال أن  
للفعل مثلام عند المكلف يصرفه إلى ما وجب عليه لأن خروج الوقت يقرر ترك الامثال وهو يقرر ما عليه  
من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع إقامة الخطبة مقام  
الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والأوصاف هو الوقت ولا قدرة  
عليه قلنا في قصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو إدراك شرف الوقت ويبقى أصل العبادة مقدورا  
مضمونا فيطالب بالخروج عن عهده بأن يصرف إليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويمائله في الهيئات  
والاذكار حسا وعقلا وفي إزالة المأثم شرعا وإن لم يمانله في إحراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى  
بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك  
لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات وامتناع التقديم  
على الوقت إنما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفات يقابل بالمثل أو الضمان فما الذي قبل به  
شرف الوقت الفات قلنا قد تحقق العجز عن مقابله بالمثل إذ لم يشرع للعبد ما يمانل شرف الوقت وأما المقابلة  
بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الإثم في  
العمد بالنص والإجماع على تأنيب تارك الواجب بتأخير عهده عن وقت ثم الظاهر من كلام القوم أن إيراد الآية  
والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على أن الواجب من الصوم والصلاة لا يسهط بخروج الوقت إلا أن



(فان قيل فهذا الأصل) وهو ان القضاء يجب بما أوجب الأداء (قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر) أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر لأن القضاء إنما يجب بما أوجب الأداء والأداء قد أوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر (قلنا القضاء هنا يجب بما أوجب الأداء) أي النذر (وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه) أي الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط في رمضان بعارض شرف الوقت فإذا فات هذا) أي عارض شرف الوقت (١٦٣) (بحيث لا يمكن دركه إلا بوقت مديد يستوى فيه الحياة والموت)

وهو من شوال إلى رمضان آخر (عاد إلى الأصل موجبا لصوم مقصود) أي اصوم مخصوص بالاعتكاف (فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت إذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد نحر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله وكان هذا أحوط الوجهين والإشارة ترجع إلى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل أن وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت بشرف الوقت أحوط من الوجه الآخر وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما كان الأداء وجب معه فكانه يرد عليه أن في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فنجيب بان هذا أحوط من

المصنف رحمه الله تعالى قد صرح بأنه تعليل لما يفهم من قوله إذا كان عامدا وهو أنه إذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا أصلا وذلك لأن الشرع جعل جزء الترك غير عامد هو الايمان بالصوم في أيام آخر الصلاة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع إيمان إلى أنه بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة لخروج الوقت إلا أنه نبه في أثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لأن خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق أصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بما جماع أن كلا منهما عبادة وجبت بسببها فأن قيل هذا حجة عليكم لا الحكم لأن وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما أوجب الأداء قلنا لا نسلم أن النص لا يجاب القضاء بل الإعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا إلى مثل وضمان فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالأمر الأول لكان الأمر مقتضيا له ونحن قاطمون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وأيضا واقتضاء لكان أداء بمنزلة أن يقول صم أما يوم الخميس وأما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتأخير لا نأقول معناه أنه أمر بالصوم ويأيقاعه في يوم الخميس فلما فات إيقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه أداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) أوقال الله على أن اعتكف رمضان أو اعتكف هذا الشهر مشير إلى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهر امتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز أن يقضيه في رمضان آخر مكنتيا بصومه خلافا لفرحه الله فلو كان القضاء بالسبب الأول وهو النذر لجاز ذلك لأن رمضان الآخر مثل الأول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يحز علم أنه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما إذا نذر ابتداء أن يصوم شهر فظاهر هذا التقرير مشعر بأن المراد بالسبب الجديد أو السبب الأول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والإلحاق المذنب أن يقال السبب الموجب للأداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن أن يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبير بالالزام عن الملزوم وفي لفظ نحر الإسلام رحمه الله

وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحتياطية ما قال نحر الإسلام رحمه الله تعالى لأن ما ثبت بشرف الوقت إلخ فعنه ان شرف الوقت أوجب زيادة وأوجب نقصا فالزيادة هي فضيلة صوم رمضان على صيام سائر الأيام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من إمكان الموت قبل رمضان آخر فيعني أن يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة أيضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريقة الأولى ووجه الأولوية أن العبادة بما يحتاج في إثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط الزيادة بشرف الوقت إنما ثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف أيضا فإذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور أيضا بالطريق الأولى

تعالى إشارة خفية إلى هذا المعنى أو يقال هذا تمثيل لإيجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف إياه على نفسه والمسئلة تدل على أن وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الأول فكذا في إيجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبرة نحر الإسلام رحمه الله تعالى أن الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما وللاعتكاف أثر في إيجابه وإنما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والمات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقى مضمونا باطلاً وكان هذا أحوط الوجهين لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة قلما احتمل السقوط فالتقصان والرخصة الواقعة بالشرف لأن يحتمل السقوط والعود إلى الاعتكاف أولى فاذا عاد لم يتأدى في رمضان الثاني فقله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف إلا بالصوم وإيجاب الشيء لإيجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوسل إليه إلا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلاة فإنه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلاة وهو متوضىء جاز أدائها به ولم يحتاج إلى وضوء لأجلها وقوله وإنما جاء هذا النقصان أى عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل لإيجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما أمكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الأيام وقوله فلم تثبت القدرة أى على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاً لأنه لا يجوز عنه وإطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقى أصل الصلاة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا أى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاً لأنه أحوط الوجهين للذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بأن يجب القضاء بصوم مخصوص والآخرو وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بأن يقضى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه أحوط الوجهين هو أن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضى رمضان فالتقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعودة إلى الكمال الذى هو الأصل في الاعتكاف وهو أن يقرن بصوم مقصود مخصوص به وإذا عاد الاعتكاف المنذور إلى كماله لم يتأدى بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولأنه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه أولوية سقوط النقصان أمران أحدهما أن الاتيان بالعبادة أحوط من تركها وإيجابها أولى من نفيها وزياتها خبر من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون أولى وثانيهما أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الأول فلأن خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك إلا بسقوط النقصان وإيجاب صوم مخصوص به وأما الثاني فلأن الاعتكاف شرع بصوم له أثر في إيجابه حتى لا يسقط إلا بعارض فيه النذر بالاعتكاف، يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فإذا ثبت ما يثبت خوف الموت فأولى أن يثبت ما يثبت خوف الموت وشيء آخر مع تحققها جميعا لأن قوة السبب وكثرته

أدعى إلى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقضاء لا التأثير والإيجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان اقوائه لانعدام الأثر بانعدام المؤثر فلا حاجة إلى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كاصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكرناه وفيه إشارة إلى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لأن النذر بالاعتكاف، وجب الصوم مقصودا لأن عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم بعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لأن يحتمل بفتح اللام على أنها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها أن يحتمل وخبرها أولى وخير يحتمل عائد إلى النقصان والرخصة وحده لا اتحادهما معنى إذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتذكير الوصف وتعريفه أخرى مبنى على أنه علم إذا قصد به معين ومنكر إذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فأرد رمضان آخر رمضان مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه أيا كان ورمضان الثاني الذي يليه وهو معين إلا أن قوله في تقرير السؤال ولا يجزى في شهر رمضان الآخر كما ينبغي أن يكون بالنسكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لا بهامه وإلى رمضان الآخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالإضافة ورمضان محمول على الحذف لتخفيف ذكره في الكشف وذلك لأنه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثرت في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الإضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير يستنتج منه أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لأنه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبت لأن نفي النقي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجب له (قوله إذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها) لأن الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الإثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد إلا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون إلا بنذر الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فرس في بعض الحواشي الوجوهان بغير ما فسرنا) فقيل أحدهما إيجاب القضاء بما أوجب الأداء والآخر إيجابه بسبب جديده هو التفويت والاول أحوط والازم أن لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما إذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالإسهال مثلا وقيل أحدهما إيجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر إيجاب الصوم بلا موجب كما هو إحدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله والاول أحوط لأن فيه اسقاط النقصان وإعادة الواجب إلى صفة الكمال بإيجاد ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط أصل الواجب لتعذر إيجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الأول أحوط من الثاني بهذين التفسيرين لأنه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بأن يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كافي التفسير الأول ولا سقوط القضاء عن أصله كافي التفسير الثاني ولهذا اعترف المذهبون إلى التفسيرين بأن المذكور ليس دليلا على الأحوطية بل بيان لا مكان لإيجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى أن الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت وقد تسقط بزوال الوقت كافي الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان إلى الكمال أولى لأن الأول عود من الكمال إلى النقصان وهذا عود من النقصان إلى الكمال ومن الرخصة إلى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد إلى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمله

وسقوط النقصان عبارة  
عن وجوب صوم مقصود  
فعلم أن سقوط شرف  
الوقت يوجب وجوب  
صوم مقصود ولا شك  
أن وجوب القضاء مع  
فضيلة الصوم المقصود  
أحوط من وجوب القضاء  
مع فضيلة شرف الوقت  
إذ فضيلة شرف الوقت  
فضيلة يغلب فوتها بخلاف  
فضيلة الصوم المقصود  
وهذا البحث من مشكلات  
مباحث أصول فخر  
الإسلام رحمه الله تعالى  
وقد فرس في بعض  
الحواشي الوجوهان بغير  
ما فسرنا لكن لا يخفى  
على ذوي الكياسة  
الممارسين للعلوم ان  
الدليل الذي استدلل به  
على الأحوطية يدل على  
أن المراد ما ذكرت لاما  
توهموه والحمد لله ملهم  
الصواب

(والأداء إما كامل وهو أن يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة أو قاصر إن لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق منفرداً أو شبيهه بالقضاء كفعل اللاحق فإنه أداء باعتبار الوقت وقضاء لأنه يقضى ما انعقد له إجماع الإمام بمثله فكانه خلف الإمام فعلى هذا إن اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم أقام) أما بدخول مصره ليتوضأ وأما بنية الإقامة في غير مصره (وقد فرغ إمامه يبنى ركعتين باعتبار أنه قضاء) والقضاء لا يتغير أصلاً بالإقامة ولا بالسفر (١٦٦) (وإن لم يفرغ) أي إمامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدى

حدث فدخل مصره للوضوء أو نوى الإقامة والإمام لم يفرغ يتم أربعة لأن نية الإقامة اعترضت على الأداء فصار فرضه أربعة (أو كان هذا المسافر مسبوقاً) أي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلاة الظهر في الوقت مسبوقاً أي اقتدى بعده أصلي الإمام ركعة فلما تم صلاة الإمام نوى المقتدى الإقامة فإنه يتم أربعة لأن نية الإقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لأن الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الإمام حتى يكون قاضياً لما التزم أداءه مع الإمام أما اللاحق فإنه التزم أداء جميع الصلاة مع الإمام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الإمام قاضياً (أو تكلم) أي تكلم اللاحق (بعد فراغ الإمام أو قبله ونوى الإقامة يتم أربعة لأنه أداء فيتغير بالإقامة) لأن عليه الاستئناف فإذا استأنف يكون مؤدياً من كل الوجوه

اللفظ (قوله والأداء) قد سبق أن المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبه الآخر أو غير محض إن كان فيصير أربعة وإلى هذا أشار نثر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله الأمر يتنوع بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الأداء المحض إن كان مستجماً لجميع الأوصاف المشروعة فإدائه كامل والأقاصر والقضاء المحض إما أن يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فهذا الاعتبار تصير الأقسام ستة وإليه أشار نثر الإسلام رحمه الله تعالى بأن صفة حكم الأمر أداء وقضاء وكل منهما ثلاثة أنواع فالأقسام بحسب الأجمال أربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد يصير اثني عشر كما فظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن تقسيم مطلق الأداء إلى الكامل والأقاصر حاصر دائرين النفي والاثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسماً منهما وقد جعله قسماً لها إلا أن المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار أي الأداء إما محض وهو كامل أو قاصر وأما تشبيهه بالقضاء (قوله كالجماعة) يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعديد والوتر في رمضان والتراويح والإقامة جماعة صفة قصور بمنزلة الأصابع الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة إما أن تؤدي كلها بالجماعة وهو الأداء الكامل أو كلها بالانفراد وهو الأداء القاصر أو يؤدي بالانفراد بعضها فقط فإن كان بعضها الأول فهو أيضاً قاصر وإن كان بعضها الآخر فهو أداء شبيهه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله إشارة إلى ذلك حيث قال والمسبوق منفرداً أي فما سبق به فيكون أداة قاصراً في التمثيل للقاصر بالمثاليين تنبيه على أنه قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة أن البعض المؤدى بالجماعة إذا لم يكن قاصراً كان كاملاً وذهب بعضهم إلى أن القاصر والشبيهه بالقضاء هو أداء الصلاة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثاليين تنبيه على تفاوت القصور وزيادة ونقصاً (قوله كفعل اللاحق) هو الذي أدركه ولا الصلاة بالجماعة وفاته الباقي بأن نام خلف الإمام ثم أتبعه بعد فراغه أو سبقه الحدث خلف الإمام فتوضأ وجاء بعد فراغه وأتم صلاته ففعله أداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الأداء مع الإمام فهو يقضى ما انعقد له إجماع الإمام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله أي بمثل ما انعقد له إجماع الإجماع لا بعينه لعدم كونه خلف الإمام حقيقة إلا أنه لما كان العزيمة في حقه الأداء مع الإمام لكونه مقتدياً وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع أدائه في هذه الحالة كالإدائه مع الإمام فصار كانه خلف الإمام أداء ولما كان باعتبار الأصل قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيهه بالقضاء بالاشتبه بالأداء (قوله في الوقت) أدلوا اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقد فرغ) حال من فاعل ثم أقام والمعنى أن دخول المصراً أو نية الإقامة يكون مع حصول فراغ الإمام (قوله والقضاء لا يتغير) لأنه مبني على الأصل وهو لم يتغير في نفسه لا نقضاً له والخلف لا يفارق الأصل (قوله وأما القضاء) يعني أنه إما محض بمثل معقول أو غير معقول وإما غير محض (قوله وثواب النفقة للرجل) يشير إلى قول العامة أن الحج يقع عن المباشر وللأمر ثواب الاتفاق لأن النية لا تجري في العبادات البدنية إلا

فنية الإقامة اعترضت على الأداء فتم أربعة (ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسجود) أي لأجل أن اللاحق كانه خلف الإمام لا يقرأ ولا يسجد للسجود أي إذا سها في القدر الذي لم يصل مع الإمام لا يسجد للسجود كالمقتدى إذا سها لا يسجد للسجود (بخلاف المسبوق) فإنه منفرد فسبق فيقرأ ويسجد للسجود (وأما القضاء فاما بمثل معقول كاصلاة للصلاة وأما بمثل غير معقول كالنفقة للصوم وثواب النفقة للرجل وكل ما لا يعقل له مثل قرينة لا يقضى إلا بنهض كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والأضحية) وتكبيرات التشريق فإنها على صفة الجهر لم تعرف قرينة إلا في هذا الوقت لأن الأصل فيه الإخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى

أدعوا ربكم تضرعا وخفية (فان كونها قرينة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الأركان لأن ابطال الأصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة) أي لا تقضى لأن ابطال الأصل الخ (إذا أدى الزیوف في الزكاة فان قيل فلم أوجبتم الفدية في الصلاة قياسا) أي على الصوم هذا الشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قرينة لا يقضى الا بنص) وقد عدم النص بوجود الفدية إذا فاتت الصلاة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم بوجود الفدية وهذا حكم لا يدرك بالقياس (١٦٧) فينبغي أن لا يقاس عليه غيره وأما

الأضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قرينة في غير هذه الايام ولا يدري أن التصديق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل لقرينة الاراقة أم لا (والتصدق بالعين أو القيمة في الأضحية قلنا يحتتمل في الصوم التعليل بالعجز قلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب أو الواجب ونرجو القبول) فانه يحتتمل أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وإن لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتيا بالمندوب ومحمد قال في هذا الموضع نرجو القبول (في الأضحية لأن الأصل في العبادة المالية التصديق بالعين الا أنه نقل إلى الاراقة تطيبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون) وهو أن الأصل في العبادة المالية التصديق بالعين (في الوقت) حتى لم نقل ان التصديق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلذا) الإشارة

أن في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى زاد والراحلة فن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الاتفاق عن الأمر وظاهر المذهب أنه يقع عن الأمر عملا بظواهر الأحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الأمر مباشرة الأفعال والصادر عنه هو الاتفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج يسامح لأن التمثيل اما للقضاء أو المثل والثواب ليس شيئا منهما (قوله ولا يقضى تعديل الأركان) الفان في الصلاة ولا صفة الجودة القائمة في الدراهم المؤداة في الزكاة لانه ما أن يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الأصل بأن يقضى صلاة معتدلة الأركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جياد أو هو أيضا باطل لما فيه من ابطال الأصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الأصول وقلب المعقول (قوله قلنا بالوجوب احتياطا) أي لا قياسا ولا دلالة لأن المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحوسية فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله تعالى في الزیادات في فدية الصلاة تجزیه ان شاء الله تعالى (قوله وفي الأضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أي قلنا بوجود الفدية في الصلاة لما ذكره وبوجوب التصديق بالعين أو القيمة في الأضحية لأنها عبادة مالية ثبتت في قرينة بالكتاب والسنة والأصل في العبادات المالية التصديق بالعين بخلافه لهُوى النفس بترك المحبوب الا أن التصديق بالعين نقل في الأضحية إلى اراقة الدم تطيبا للطعام بإزالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من أو ساء الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث إلى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا أنه يحتتمل أن يكون نفس التضحية والإراقة أصلا من غير اعتبار معنى التصديق في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصديق بالعين أو القيمة في أيام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالأصل وأجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتضحية أو بالقيمة ان استهانت بالمعينة أو لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة وأخذنا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظر الى عبارة المتن الا أنه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام شرح (قوله لم يبطل بالشك) أي باحتمال أن تكون الاراقة أصلا وقد قدر على المثل بمجيء أيام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقد قدر على الصوم قلت لأن كون الأصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن للركوع شبه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الأسفل من البدن انما يتحقق القودبا تنفائه لأن استواء أعلى البدن موجود في الحالين الا أنه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء (قوله تنقسم الى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى (قوله والبيع) أي وكسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف

ترجع إلى قوله وعملنا به بعد الوقت (إذ جاء العام الثاني لم ينتقل إلى التضحية لانه لما احتتمل جهة أصاته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك وأما قضاء يشبهه الآء) عطف على قوله واما بمثل غير معقول (كما إذا أدرك الإمام في العيدرا كما كبر في ركوعه) أي كبر تكبيرات الزوائد (فانه وإن فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء إذ ليس لها المثل قرينة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شيئا بالآداء، وحقوق العباد أيضا تنقسم إلى هذا الوجه فآداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف أو السلم يجب له بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء إذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون

من قبيل علفتها تنبأ وما بارد الآن الرد يقتضي ساقية الاخذ في صبح في الغضب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة  
الاربعة إشارة إلى أن الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كدالمغصوب وتسليم  
المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغضب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع  
كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه إذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشرع  
جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو  
حرام لئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر  
الديون لأنها إنما تقتضي بأمثالها ضرورة أن الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له إلا أن الشارع  
جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء إذ لا معنى له إلا التسليم مثل ما يكون تسليم  
عينه أداء فإذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع  
والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين  
الحق في الجملة وإن كان مثالا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض  
فإن المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن قبل النظر إلى  
المقبوض يكون المؤدى مثلاً وأما ما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المدين لما سلم المال إلى رب الدين  
صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المدين فيقتاضان مثلاً بمثل ففيه نظر لأن قضاء الدين حينئذ  
لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب  
الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين  
والقرض فرق وقد صرح غير الإسلام رحمه الله تعالى وغيره بأن تأدية القرض قضاء بمثل معقول  
وتأدية الدين أداء كامل (قوله والقاصر) يعني إذا غضب عبداً فارغافرده مشغولاً بجناية يستحق بها  
رقبته أو طرفه أو بدين بأن استهلك في يده مال إنسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث في يد الغاصب  
أو غضب جارية فردها حاملاً أو باع عبداً أو جارية سالماً عن ذلك فسله باحدى هذه الصفات فهذا أداء  
لوروده على عين ما غضب أو باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه أداءه ويتفرع على  
قصور الاداء أنه لو سلم المبيع مشغولاً بالجناية فقتل تلك الجناية انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله  
تعالى حتى كان المشتري لم يقبضه ف يرجع البائع بكل الثمن لأن يدي المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت  
ازالتها به مستحقة في بدل البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو سرقته أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب  
وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل  
الثمن بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد لحلال الدم وحرام الدم ف يرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي  
لفظ هلك ولفظ التسليم إشارة إلى أن الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب  
وكذا الخلاف فيما إذا رد الجارية المغصوبة حاملاً (قوله وكاداء الزیوف) جمع زيف وهو ما رده بيت  
المال ويروج فيما بين التجارة فلو وجب على المدين دراهم جياذ فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب  
أداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين إن لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفاً فإن كان  
قائماً في يده فله أن ينسخ الاداء ويطلب المدين بالجياذ أحياء لحقه في الوصف وإن هلك المقبوض في  
يدرب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المدين بشئ مما مر من أنه لا يجوز ابطال الأصل  
بالوصف وهذا أداء باصه إذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رحمه الله  
تعالى له أن يرد مثل المقبوض ويطلب المدين بالجياذ لأن المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة  
المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع إلى القيمة لتأديه إلى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه

استبدالاً في بدل الصرف  
والمسلم فيه والاستبدال  
فيهما حرام والقاصر كرد  
المغصوب والمبيع مشغولاً  
بجناية أو دين أو غيرهما  
بأن كان حاملاً أو مريضاً  
(حتى إذا هلك بذلك  
السبب انتقض القبض  
عند أبي حنيفة رحمه الله  
تعالى وعندهما هذا عيب  
وهو لا يمنع تمام التسليم  
وكاداء الزیوف إذا لم يعلم  
به صاحب الحق حتى لو  
هلك عنده بطل حقه  
أصلاً - مامر

(والأداء الذي يشبه القضاء كما إذا مهر أباهما فاستحق) صورة المسئلة أن يكون أب المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على أن المهر أبوها فاستحق (حتى وجبت قيمته) للمرأة على الزوج (ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانياً فن حيث أنه عين حقها أداء) أي تسليم الزوج إليها أداء (فلا يملك منعه) أي إذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلم أباهما إليها لا يملك (١٦٩) الزوج أن يمنعه منها (ومن حيث أن تبدل

الملك يوجب تبدل العين قضاء) روى أن رسول الله ﷺ دخل على بريرة فأتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه الصلاة والسلام ألا تجعلين لنا من اللحم نصيباً فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الغني حكام مع أن العين واحد ولأن حكم الشرع على الشيء بالحلل والحرمه وغيرها يتعلق بذلك الشيء من حيث أنه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق من حيث الذات لا يتغير أصلاً لحكم الخنزير فإنه حرام لعينه ونجس لعينه أما إذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فإذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد أراد بالعين هذا المجموع أي الذات مع الاعتبار لأن العين الذي تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع (فلا يعتق قبل تسليمه إليها ويملك

إذا كان قائماً فعمل أن قوله إذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي أن يجعل قيداً للتمسك من المقبوض لا لكون الأداء قاصراً على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله والأداء الذي يشبه القضاء) كما إذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو أبو المرأة فعتق الأب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد المرأة لأنه سمي مالاً وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة إلى أن ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بشراء أو هبة أو ميراث أو نحو ذلك لزوم على الزوج تسليم العبد إلى المرأة فهذا التسليم أداء من حيث أن العبد عين حق المرأة لأنه الذي استحقته بالتسمية اسكنه يشبه القضاء من حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملوك ثانياً كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لآعينه ويتفرع على كونه أداء أن الزوج يجبر على تسليمه إذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما إذا باع عبد فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على التسليم إلى المشتري إذا طلبه لا بنفس البيع لأنه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على إجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء أن العبد لا يعتق قبل تسليمه إلى الزوجة وأن الزوج يملك التصرف في العبد بالإعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه إلى الزوج لأنها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لآعينه حكماً أنه لو قضى في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانياً لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لأن حقها قد انتقل من العين إلى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه إذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب إذا عاد من أباقة بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه إذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه (قوله دخل على بريرة) هي مولاة عائشة رضي الله تعالى عنها وعائشة من بنى تيم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بنى هاشم على أنها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم إلا على النبي عليه الصلاة والسلام (قوله ولأن حكم الشرع) دليل معقول على أن تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لأن الشيء الذي يحكم الشرع بحرمته التصريف فيه على بعض المكلفين وبجمله لبعض الآخر إنما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى وللقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحلل والحرمه هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالأولى التمسك بالسنة (قوله ومن الأداء القاصر) فصل هذا المثال عن الأمثلة السابقة وأخره عن ذكر الأداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الإسلام وإن كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاماً فقدمه إلى مالكه وأباحه كله فأكله جاهلاً بأنه الطعام الذي غصب منه فهو أداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد في كتب أصحابه وأشار بقوله أطعم المغصوب إلى أنه لو أطعمه ما هو متخذ من المغصوب بأن كان دقيقاً غبزه أو لحماً فطبخه لا يبرأ وقيد بالإطعام لأنه لو هب المغصوب من المالك وسلمه إليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رحمه الله تعالى بأن الغاصب مأمور بالأداء ولم يوجد لأن ما وجد منه تغير منهي عنه فلا يكون أداء ما مور به وإنما قلنا أنه تغير لما جرت

(٢٢ - توضيح ١) الزوج إعتاقه وبيعه قبله (أي بيع العبد قبل تسليمه إليها) وإن كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الأداء القاصر ما إذا أطعم المغصوب المالك جاهلاً وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يبرأ عن الضمان لأنه مأمور بالأداء لا بالتغير وربما يأكل الإنسان في موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله



ولنا أنه أداء حقيقة وإن كان فيه قصور فتم بالانلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو) وهو أن يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله (والقضاء بمثل معقول أما كامل كالمثل صورة ومعنى وأما قاصر كالقيمة إذا تقطع المثل أو لمثل له لأن الحق في الصورة قدفات للعجز فبق المعنى فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لأنه إنما يقتصر بالقطع إذا تبين أنه لم يسير فإذا أفضى إليه يدخل موجهه في موجب القتل) المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص (إذا القتل (١٧٠) اتم موجب القطع) المراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع في محله (فصار كما إذا

به العادة من أن الإنسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه أعدم المانع الحسى أو الشرع وحاصل هذا التقرير أنه وإن وجد صورة الأداء بتسليم عين حقه إليه إلا أنه بطل معنى الأداء وهو إيصال حق المالك إليه نفيا للغرور المنهى عنه فلا يكون أداء حقيقة وقد يقال أنه نكتتان أحدهما أنه تغير والتغير لا يكون أداء لأن التغير منهي عنه والأداء مأمور به وتنافي الأوامر يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل إلا بالأداء المأمور به والثانية أنه أداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور (قوله) ولنا أنه أداء حقيقة لأنه أُرسل المفضوب إلى يد المالك أصلا ووضعاً بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل أزال يدا مطلقه بجميع التصرفات وما أعاد إلا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا عن تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالانلاف كما في أداء الزبوف عن الجياد فان قيل جهل المملك به يبطل الأداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارو نقيصة فلا يعذر به المالك في بطلان ما وجب على الغاصب من الرد إلى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك أعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بأنه عبده بعق العبد ويرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الأكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة كالقيمة الداعية إلى أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغو الإبطال الأداء (قوله) والقضاء بمثل معقول) قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى أيضا كقضاء الغائبة بالجماعة فانه كامل وبالإنفاد فانه قاصر ودان الثابت في الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة ومنفردا اتيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل (قوله) ففي قطع اليد ثم القتل) اما أن يصدر عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين إما أن يكونا خطاين أو عمدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقدير إما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وتفصيل الأحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما إذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القاتل قبل البرء (قوله) وعندهما) ليس للولي أن يقطع بل له أن يقتل لأنه إنما يقتصر بالقطع إذا تبين أنه لم يسر إلى القتل بحكم النص فاذا أفضى إلى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجهه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لأن القتل قد أتم الأثر الثالث بالقطع حسا وحقيقة بدليل أن حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما إذا قتله ضربات فليس للولي فيه إلا القتل

قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) أي هذا الذي ذكر أن القتل أتم أثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما إنما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا) لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (ولما يدخل في جزاء المحل) أي إنما يدخل ضمان الجزء في ضمان السكل فيما هو جزاء المحل) كما يدخل أرش الموضحة في دية الشعر) وهذا لأن الدية جزاء المحل (والقتل قد يمحو أثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما أكل السبع إلا ما ذكيتم جعل القتل ما حبا أثر الجرح فهذا منع

(فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوم بلا حراز ولا حراز بلا بقاء ولا بقاء بالأعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها) أى ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فإن قيل هى فى العقد متقومة) أى المنافع فى العقد مال متقوم لتقومها فى عقد النكاح (لأن ابتغاء البضغ) وهو النكاح (لا يجوز الا به) أى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبغوا بأموالكم (ويجوز) أى ابتغاء البضغ (بمنفعة الاجارة) فتكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما (فتكون فى نفسها كذلك) أى لما كانت المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها متقومة (لأن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود (١٧١) العقد متقوما ولأن تقومها ليس

لاحتياج العقد إليه) هذا دليل آخر على قوله فتكون فى نفسها كذلك (لأن العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان منافع البضغ غير متقومة فى حال الخروج عن العقد وإن كانت متقومة فى حال الدخول فى العقد فعلى أنها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فلم أن العقد لا يحتاج إلى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد تكون فى نفسها متقومة (قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالرضا (بخلاف القياس) لما ينشأ أنه لا تقوم بلا حراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين أحدهما أنه لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى العقد الثانى أنه لا يقاس كون المنافع مقابلا

بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا فى أيدي الناس فانقطع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف) وهو أنها عند الشافعى رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لإقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المائلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لاملال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أى حنيفة رحمه الله تعالى والمالكية عند الشافعى رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بأن يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها ولا يتلاف بأن يستخدم العبد ويركب الدابة يسكن الدار مثلا وعند أبى حنيفة لا يضمن لأن المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لأن الحراز هو الصياقة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الأعراض منع ظاهر إذ لا يخفى أن انعدام الألوان فى كل آن وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدث أمثالها فى كل آن وقد سبق أنه سفسطة اللهم إلا أن يخص الحكم بالأعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وأيضا للخصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية وإطلاق التصرف وهى راجعة إلى المنافع إذ بها إقامة المصالح ونقضية الحوائج لا بنفس الإموال (قوله تقومها فى العقد ثبت بالرضى) منع لقوله ما ليس بمتقوم فى نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقومها بالعقد لأن تأثير الشيء فى الشيء يجوز أن يكون باحدا جزائه أو لوازمه (قوله فلا يقاس عليه) أى لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع فى الغصب بالقياس على تقومها فى العقد ولا اثبات أصل المدعى وهو مقابلة المنافع فى الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به فى العقد أما الأول فلأن الحكم فى الأصل ثبت بالنص على خلاف القياس لا انتفاء الحراز فلا يصح مقياسا عليه وأما الثانى فلوجود الفارق وهو الرضى فان له أثرا فى إيجاب المال فى مقابلة ما ليس بمال كافى الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود فى كل من القياسين فاوجه تخصيص ابطال الأول بكون الأصل على خلاف القياس وابطال الثانى بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج فى كل منهما والرضى انما يؤثر فى صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لافى جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيخص كل من القياسين بمانع (قوله هو) أى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثالا له ضرورة وهو ظاهر ولا معنى لأن فى استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفى حياة أولياء المقتول وبنائه حياة للمقتول وبقاء لذكروه وهذا المعنى لا يوجد فى المال وإنما ثبت فى الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة

بالمال فى الغصب على كونها مقابلا بالمال فى العقد (لهذا) أى لكونه التقوم فى العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الأول وقوله (وللفارق أيضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثانى (فان له أثرا فى إيجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى القاضى به ثم رجع) هذا تقرير آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمننا (ولا غير ولى القاتل إذا قتل القاتل) أى لا يضمن غير ولى القاتل إذا قتل القاتل لأن الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا ولى القاتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل

(والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما إذا (١٧٢) أمر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة اسكن لما كان الأصل مجهولا من حيث

الدم المعصوم عن الهدر بالكلية (قوله والقضاء الشبيه بالاداء) كتسليم القيمة فيما إذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فإن الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب أو دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالزكاح وإن لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط أداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لسكونها مثل الواجب لا عينه اسكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصاله بناء على أن العبد مجهول وصفه لا يمكن أدائه إلا بتعيينه ولا تعين إلا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع إليه ويعتبر مقدما على العبد حتى أن كان العبد خلفا عنه فإن قيل فينبغي أن تعين القيمة ولا يخير الزوج بين أداء العبد والقيمة فجوابه أن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب هو كالأمر عبدا بعينه وبالنظر إلى الثاني يجب القيمة كالأمر عبدا غير وفصار الواجب بالعقد كما أنه أحد الشئتين فيخير الزوج إذا التسليم عليه لآعلى المرأة فأيهما أدى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا أن قوله وأيضا الواجب من الأصل الوسط وذاتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في إصاله القيمة بل هو توضيح وتعميم لما سبق على ما قررنا إذ بمجرد العجز عن الأصل وهو العبد لا يتحقق إصاله البذل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون إلا عند تعذر الاداء (قوله فصل) من قضيا بالشرع أنه لا بد للأمور به من الحسن لأن الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع لأن قول القائل اشرب على سبيل الالتزام أمره وقد اختلفوا في أن حسن المأمور به من موجبات الأمر بمعنى أنه ثبت بالأمر أو من مدلولاته بمعنى أنه ثبت بالعقل والأمر دليل عليه ومعرفة له فالمصنف رحمه الله تعالى قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجمل القول بأنه لا بد للأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات كان الأمر دليلا ومعرفة لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به (قوله هذه المسئلة) يعني مسئلة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه لأن معظم أبوابه باب الأمر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح النهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من أن الحسن حسن لنفسه أو غيره ونحو ذلك (قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فانه جامع بين الوصفين وأن يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن أفعال البارئ تعالى هل تصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيتته وهل تكون بخلقه ومشيتته وأصولية من جهة أنها بحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسنا وما يتعلق بالنهي يكون قبيحا ثم أن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لثلاثت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى أنها أصل الفروع وكثيرة وفرع لأصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول إليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدرجات التي تطلب فيها الطرق الموصلة إليها ومبادئ المقدمات المترتبة باقوى الفسكرة للوصول إليها وبحارها ما وصل إليه كل أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي أو ضل فهمه في المبادئ فتعذر رجوعه إلى طريق الحق أو اعترافه بالعجز ومن غرق في بحرهم ولم ينتبه للخطأ في مقدمته فقد هلك (قوله وحقيقة الحق) الجبر إقرارا في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادته ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خائفا لأفعاله مستقلا في إيجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق أي الثابت في نفس الأمر وهو الحاق أي الوسط بين الافراط والتفريط على ما أشار إليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازة أي عما يشبه الحق وليس بحق (قوله ووقفت) أي جعلت واقفا عليه ووقفت أي جعلت الأسباب متوافقة لا يراده فالأول من التوقيف والثاني من التوفيق (قوله اعلم أن العلماء) تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن

الوصف ثبت العجز أي عن أداء الأصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها أصل ولما كان أي الأصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو أي الأصل وهو العبد (فيخير بينه وبين القيمة وأيهما أدى تجبر على القبول) وأيضا الواجب من الأصل الوسط وذاتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه فقضاءها يشبه الاداء

(فصل لا بد للأمور به من الحسن) هذه المسئلة من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر الذي ذات في بواديه أقدام الراشخين وضلت في مبادئها أفهام المنفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها أعنى الحاق بين طرفي الافراط والتفريط سر من أسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها إلا خواص عباده وها أنا بمعزل عن ذلك لكن أوردت مع العجز عن درك الإدراك قدر ما وقفت عليه ووقفت لا يراده اعلم أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الأول كون الشيء ملائما

لطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا والقبح

وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب أجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين (١٧٣) يثبتان بالعقل اتفاقا أما بالمعنى الثالث فقد

اختلفوا فيه فعند الأشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على أمرين أحدهما أنهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبحه لأجلها عند الأشعرى وثانيهما أن فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على أن عنده لا يقبح من الله تعالى أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعرى بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلذا قال (فالحسن عند الأشعرى ما أمر به) سواء كان الأمر للإيجاب أو الإباحة أو الندب (والقبح مانهى عنه) سواء كان النهى للتحريم أو للسكراهة (وعند المعتزلة ما يحمده على فعله) سواء كان يحمده عليه شرعا أو عقلا وهذا تفسير الحسن (وما يذم على فعله) هذا تفسير القبيح (وبالتفسير الآخر ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله) احترز بالقيد من غن فعل المضطر

والقبح يطلق على ثلاث معان قبل المعنى الأول الخلو حسن والمركب قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعا فأنص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه وحمل الخلاف هو الثالث وعند المعتزلة الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها فأنها ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظرى كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك إلا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يومه. شوال فانهما لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتين وعند الأشعرى لا يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع وهذا مبنى على أمرين يعنى أن العمدة في إثبات ذلك أمران أحدهما أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح وثانيهما أن فعل العبد اضطرارى لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفعل فيه وليس المراد أن مذهب الأشعرى مبنى على هذين الأمرين بمعنى أنه لا بد من تحققهما ليثبت مذهب بل كل من الأمرين مستقل بإفادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين (قوله) لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده (أى عند الأشعرى) والمذكور في الكتب الكلامية أنه لا يقبيح بالنسبة إلى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لأنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء لأعلة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لأنهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهى عنه فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فآلة تعالى منزعه عنه وما ذكرنا من تفسير الحسن بما أمر به والقبح بما نهى عنه فأنما هو في أفعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لانفاقهم على أنه ليس بمأمور به على ما مر ولأنه ليس بمتعلق المدح والثواب بل نزاع وهو معنى الحسن والأوضح أن يقال القبيح مانهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارئ تعالى (قوله) وعند المعتزلة أسكل من الحسن والقبح تفسيران أحدهما الحسن ما يحمده على فعله شرعا أو عقلا والقبح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحترزوا بالقادر أى الذى ان شاء فعل وإن شاء ترك عن المضطر وبالعلم عن المجنون لأن ما لم يأمر به فلا يكون حسنا بل قبيحا فلم يقيد بانتقص التعريفان جمعا ومنعوا الحسن بالتفسير الثانى أعم لتناوله المباح أيضا بخلاف الأول فانه يقتصر على الواجب والمندوب إذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلافه واسطة بين الحسن والقبح بالتفسير الأول على التفسير الثانى لا واسطة لأن الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الأول فالقبح بكل التفسيرين لا يشمل إلا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الأول أن الفعل الغير المقدور الذى لا يعلم حاله بما لا يصدق عليه أن للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثانى ويمكن الجواب بأنه داخل في القبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثانى أن المكروه عندهم يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وإنما يفرقان من جهة أنه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بأن المراد به المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وإن لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى ولقائل أن يقول إن أريد بحاله أن يفعله أو لا يفعله ما يجوز له أن يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وإن

والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الأول يختص بالوجوب والمندوب بالتفسير الثانى يتناول المباح أيضا (وما ليس له ذلك) أى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكلا تفسيرى القبيح متساويان لا يتناولان إلا

الحرام والمكروه فعلى التفسير الأول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما (فعند الأشعرى لا يثبتان إلا بالأمرو والنهي) لما ذكرت أن هذا الحكم مبنى عنده على أصلين أوردت على مذهبه دليلين لاثبات الأصلين أما الأول فقوله (لأنهما ليسا لذات الفعل أو لصفة له ولا يلزم قيام العرض وضعفه ظاهر) أى ضعف هذا الدليل ظاهر لأنه ان عنى بقيام العرض بالعرض انصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضاً نحو هذا الفعل حسن شرعاً وقبيح شرعاً وان (١٧٤) عنى أن العرض لا يقوم بمرض آخر بل لابد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا

المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبيح لذات الفعل أو لصفة له إذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى به معنى آخر فلا بد من بياننا لتكلم عليه وأما الثاني فقوله (ولأن فاعلى القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقاً وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحاً تاماً ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياراً لئلا يتسلسل فيكون اضطرارى او الاضطرارى والاتفاق لا يوصفان بهما اتفاقاً) تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما أن يكون متمكناً من تركه أو لا فان لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطرارى لأن التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره إذ لو كان يتكلم فى ذلك الاختيار أنه باختياره أم

أريد من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغى له حق يدخل المذكروه كراهة التنزيه فى القبيح بناء على أن من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيرى القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه (قوله لما ذكرت أن هذا الحكم) ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحكم بأن الحسن والقبح إنما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبنى على الأصلين المذكورين وذكر الأدلة لاثبات الأصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على أن فعل العبد ليس باختياره ولا تعرض لثبتي كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم فى هذا الحكم إذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما أما الأول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المنتصف به إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودى لأن نقيضة لاحسن وهو عدمى وإلما صدق على المعدوم أنه ليس بحسن ضرورة أو الوجودى يقتضى محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودى فيكون عرضاً ثم هو صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائماً به لا متمتعاً أن يوصف الشئ بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لأنه يلزم إثبات الحكم لمحل الفعل لانه لأن الحاصل قيامهما معا بالجواهر إذهما معا حيث الجوهر تبعاً له وحقيقة قيام الشئ بالشئ هو كونه تابعا له فى التحيز وأيضاً معنى قيامه به أنه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذى هو محل العرض فهم اما حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر غاية أن قيامه بالجواهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الأول أنه ان اريد بالقيام اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير أحدهما منعوتاً ويسمى محلاً والآخر ناعماً ويسمى حالاً فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له فى التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتاً له ولا يكون تابعا له فى التحيز بل تابعا للجوهر الذى يقوم به الفعل الثانى ان الصدق على المعدوم لا يقتضى العدمية مطلقاً لجواز ان يكون مفهوم كل صدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللائتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة الثنى موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجودياً بدليل ان الالمعدوم وجودى فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة الثنى لزم الدور الثالث انه منقوض بانصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتياً له الرابع أنه مشترك بالانزام لأن الحسن الشرعى أيضاً عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان

لأفاما أن يتسلسل أو ينتهى إلى الاضطرار وان كان متمكناً من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقاً قيل وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً وأيضاً يكون رجحاناً من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لا نافر ضناه مرجحاً تاماً أى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون رجحاناً من غير مرجح ولأنه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو أشد امتناعاً من رجحان أحد المتساويين وإذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً لأن المرجح لا يكون باختياره والاتكلم فى ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى إلى التسلسل أو الاضطرار والتسلسل باطل فثبت أنه اضطرارى والاضطرارى يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً واعلم ان كثيراً

من العلماء اعتقدوا هذا

الدليل يقينيا والبعض

الذي لا يعتقدونه يقينيا لم

يوردوا على مقدماته

منعاً يمكن أن يقال انه شيء

وقد خفي على كل الفريقين

مواقع الغلط فيه وأنا أسمعك

ماسنع لحاظي وهذا

مبنى على أربع مقدمات

(المقدمة الأولى) أن

الفعل يراد به المعنى الذي

وضع المصدر بازائه ويمكن

أن يراد به المعنى الحاصل

بالمصدر فانه إذا تحرك زيد

فقد قامت الحركة بزيد

فان أريد بالحركة الحالة التي

تكون للمتحرك في أي

جزء يفرض من أجزاء

المسافة فهي المعنى الثاني

وان أريد بها إيقاع تلك

الحالة فهي المعنى الأول

والمعنى الثاني موجود في

الخارج اما الأول فمعتبره

العقل ولا وجود له في

الخارج إذ لو كان لكان

له موقع ثم إيقاع ذلك الإيقاع

يكون واقعا إلى ما لا يتناهى

فيلزم التسلسل في طرف

المبدأ في الأمور الواقعة في

الخارج وهو محال ولأنه

يلزم أنه إذا وقع الفاعل

شيئا واحدا فقد أوجد

أمورا غير متناهية وهذا

بديهي الاستحالة على أن

كون الإيقاع أمرا غير

موجود في الخارج أظهر

على مذهب الأشعرى فان

قيل هو أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا إلى إثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على إثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه وأما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون أن فعل العبد غير اختياري لأنه إن كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وإن كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر إلى مرجع فع المرجع يعود للتقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج إلى مرجع آخر ولزم التسلسل وإن لم يفتقر إلى مرجع بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالتين من غير تحدد أمر من الفاعل فهو اتفاق والاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى أنه لاجبة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف رحمه الله تعالى وأنه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك إلى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا إذ لا معنى للاختياري إلا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وإن لم يتوقف على مرجع كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجع إن أراد به عدم التوقف على مرجع من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا تسلم لزوم الرجحان من غير مرجع فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وإن أراد به عدم التوقف على مرجع أصلا لم يصح كونه اتفاقيا إذ لا بد للاتفاق من وجود العلة أعني جميع ما يتوقف عليه لأن الممكن لا يقع بدون علته والما كان ههنا مظنة أن يقال لا نسلم أنه إذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وإنما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره أشار إلى الجواب بأننا نقل الكلام إلى ذلك الاختيار حتى ينتهي إلى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لأن الاختيار صفة متحققة لأمر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعتراض على هذا الدليل بوجوه الأول انما نجد تفرقة ضرورية بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الأخذ والرهشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني أنه جرى في فعل البارئ تعالى فيجب أن لا يكون مختارا وهو باطل الثالث أنه يلزم أن لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لأن التكليف بغير المختار وإن كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انما نختار انه يحتاج إلى مرجع وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختياريا إذ لا معنى للاختياري إلا ما يرجع بالاختيار والحاصل أن معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر إلى القدرة وجوب أحدهما بحسب الإرادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الإرادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الأول بأن المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بأن مرجح فاعليته قد تم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد إذ علة الاحتياج إلى المرجح عندنا الحدوث دون الإمكان وعن الثالث بأن وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرع وعندكم لو لا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بأنه إذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما إذا كان موجود الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لم يوردوا على مقدماته منعاً يعتد به وإنه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين أعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف رحمه الله تعالى أورد المنع على المقدمة القائلة بأنه إن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان أريد بالفعل الحالة الحاصلة بالإيقاع كالمستحرك في كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بأنه إذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا إن أريد بالفعل نفس الإيقاع وبني تحقيق ذلك على أربع مقدمات (قوله المقدمة الأولى) أن كثيرا من المصادر بما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما إذا قام فحصل هيته هي القيام أو تسخن فحصل له صفة هي الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ

المصادر قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل ذلك الأمر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وإيجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كإيقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا كإيقاع القيام أو القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الإيقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون المتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والأول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلاثة الأول أنه لو كان موجودا إمكان له موقع فيكون له إيقاع وهكذا إلى غير النهاية وكل إيقاع معلول لإيقاعه والتقدير أن الإيقاعات أمور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ أي العلة في أمور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون إيقاع الإيقاع بين الإيقاع كافي لزوم اللزوم وإمكان الإمكان وإنما قال في المبدأ لأن استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس يتم على ما عرف في علم الكلام الثاني أنه يلزم عند إيجاد الفاعل شيئا أن يوجد أمور متحققة غير متناهية هي الإيقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى أنه يلزم لو كان إيقاع الإيقاع أيضا فله أمالو أو جديثا بإيقاعه وكان إيقاعه بإيقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك وإذا انتهى إلى إيقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا يلزم التسلسل أيضا الثالث وهو جواب الزام أن الإيقاع معناه التكوين ومذهب الأشعرى أنه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والإلزام ليس يتم لأن مذهب الأشعرى أن التكوين ليس صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والإرادة لوجود الشيء بل العدة في إثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الإيقاعات ويمتنع انتهاؤه إلى إيقاع قديم لأنه يستلزم قدم الحادث ضرورة أنه لا يتصور إيقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به ( قوله المقدمة الثانية ) حاصلها أنه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجوده وأو عده عند عدهما فهو بالنظر إلى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغيرو بالنظر إلى عدمها يمتنع وهو الامتناع بالغير ما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وإنما يخفى على بعض الأذهان لعدم ملاحظة مفهوم الإمكان أو معنى الاحتياج إلى الموجود وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قديمه عليه بصورة الاستدلال فلها قال والأى وأن لم يتوقف وجوده على موجودا كان واجبا فلا نفي بالواجب إلا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجود أو ما يكون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لحاصله مقدمتان أحدهما قولنا كلما عدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده أما الأولى فلأنهم لو لم تصدق لصديق قولنا قد يكون إذا عدت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل أمكن بالامكان العام وهذا باطل لأن وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا للزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل أما الملازمة فلأن استحالة اللازم توجب استحالة اللازم للزوم ضرورة امتناع اللازم بدون اللازم تحقيقا للمعنى اللازم والمستحيل لا يكون ممكنا وأما بطلان اللازم فلأنه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبين اللازم مظاهر وأما الثانية فلأنهم لو لم تصدق لصديق قولنا قد يكون إذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل أمكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لأن عدم الممكن على تقدير وجود الجملة وكان ممكنا للزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لا لوفرضنا وقوع عدم الممكن

وإلا يكون واجبا بالذات ثم إن لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده وإلا أمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لأنه أن وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وأن وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها وإلا أمكن عدمه ففي حال العدم أن يتوقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وأن لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فإن قيل لا نسلم أنه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لأنه أن أمكن عدمه مع هذه الجملة يجب أن لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد أن وجد بإيجاد شيء آخر إياه يكون الإيجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وأن وجد من غير إيجاد شيء آخر إياه لزم ما سلمتم استحالة فثبت أنه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده



ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة إما أن يتوقف الوجود على شيء آخر أو لا وكلاهما محال أما الأول فلا يستلزمه أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر وأما الثاني فلا يستلزمه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة أو نقصان ترجح الوجود أو العدم وكلا الأمرين أعنى الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر أى ما يراد ذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجودة غايته أن المعلول لا يجب معها وإن أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجودة تارة وعدم تحققه معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسئلة فجوابه أن المراد هو الأول وهو لازم لأن الإيجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لأن من جملة الإيجاد وقد كان متنفيا في حالة العدم وإن لم يتحقق لزوم وجود الممكن بلا إيجاد شيء آياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير أن في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لا حاجة إليها اذ يكفي أن يقال -لزم هذا المعنى لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجد شيء إلى الآخر فان قيل ان كان المراد بقوامك يمتنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لأن الكلام في الممكن وان أريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم وإلا لا يمكن وجوده أو عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالة بالنظر إلى عدم العلة وبامكانه عدم استحالة بالنظر إليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر إلى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالة بالنظر إليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى ما يقال أن الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علته كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا إذا اعتبرت المعلول نوعيا فقلته أحد الامور وانتفاءه لا ينافي كون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مبنى على أن الإيجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن والحق أنه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار إضافة العلة إلى المعلول فهو في الذهن متأخر عنها وفي الخارج غير متحقق أصلا والمشهور أنه ان أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا تخصص وترجيحا بلا مرجح لأن نسبته إلى جميع الأوقات على السوية بطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أو لويته من غير أن ينتهي إلى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على أن جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد أوليته لا وجوبه قلنا ان أمكن العدم مع تلك الأولوية فوقعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود ( قوله وهذه القضية ) وهي احتياج كل ممكن إلى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة يعني أنها مع كونها أولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا إلى أن الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون أن وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى آياه بارادته واختياره أى وقت أراد الله تعالى مختار والمعلول حادث واعتراض الحكماء عليه بأن اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لا امتناع التخلف وإن كان حادثا ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أو قدم المعلول ( قوله واعلم ) أنه قد اشتهر فيما بين الحكماء أن وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لأنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته إلى حد الوجوب

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكماء لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الوجوب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير إيجاد الله تعالى آياه و يمتنع على تقدير أن لا يوجد وعلم أن ما زعموا أن كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لأنه ان أريد السبق الزماني فمحال لأنه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان أريد سبق المحتاج إليه فكذا لأنه

مع العلة الناقصة لا يجب ومع (١٧٨) التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة أن الوجوب معلولها فالوجوب ليس إلا مقارنا

بحيث لا يحتاج الوجود إليه وكل منها أثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر أحد المتضايفين مؤخرا من حيث أنه يحتاج إلى الآخر في العقل ومقدما من حيث أن الآخر يحتاج إليه وأيضا مقارنا مع أنه في الحقيقة واحد (المقدمة الثالثة) لما ثبت أنه لا بد لوجود كل ممكن من شيء ما يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم أنه لا بد أن يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث أمور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالأمور الإضافية وهو الشرط بالحال وذلك لأن جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لأن القديمان أرجه في وقت معين فحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وإن أوجبه لافي وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فينبذ أن لم يدخل في تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة فهي إما موجودات محضة وهي مستندة إلى الواجب فيلزم إما قدم الحادث أو اتفاد الواجب وإما معدومات محضة وهي لا تصلح علة الوجود وأيضا وجود زيد

لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعتراض عليه المصنف رحمه الله تعالى بأنه أن أريد بسبق الوجوب على الوجود السابق الزماني وهو أن يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم أن يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وإن أريد بالسبق الاحتياجي وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخر كسبق الجزء على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد أن وجود الممكن عن العلة يحتاج إلى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو أيضا باطل لأنه أن أريد الاحتياج في العقل فظاهر أن تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الأمر بالعكس وإن أريد في الخارج وفي نفس الأمر فاما أن يراد بالنظر إلى العلة الناقصة أو بالنظر إلى العلة التامة وكلاهما باطل أما الأول فلأنه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن أن يكون محتاجا إليه إذ النزاع إنما هو في أنه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثاني فلأن الوجوب إذا كان عما يحتاج إليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة أنه معلول للعلة التامة لما مر من أنه إذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب أثرا للعللة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل أن كون الوجوب أثرا للعللة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن يتنافى سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود إليه ضرورة امتناع كون الشيء أثرا لشيء وجزأ منه وقد ثبت الأول فينتفي الثاني والجواب أن المراد السابق الاحتياج إليه في نفس الأمر بمعنى أن العقل يحكم عند ملاحظة هذه الأمور بأن الممكن مالم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب أيضا مما يحتاج إليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على أنه اعتبار عقلي وهو تأكد الوجود حتى كأنه هو فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة فإن أبيت هذا الإطلاق وزعمت أن ما سوى الوجوب علة ناقصة لأنها بعض ما يحتاج إليه وجود الممكن فتقول أن أردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وإن أردتم السلب الكلي بمعنى أنه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فإن من العلل الناقصة ما إذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج إليه ولا فساد في ذلك (قوله مع العلة الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية والأفلا معلول يتأخر عن العلة بالذات لا بحالة (قوله ثم العقل) كأنه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك إنهما معا معلولان لعل واحد هو المؤثر التام فلا يمكن تحقق أحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار وإضاءة العالم المعلولين لطولع الشمس فللعقل أن يعتبرهما معا نظرا إلى ترتيبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وإن اعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث أنه محتاج إلى الآخر ومتقدما عليه من حيث أن الآخر محتاج إليه كالأخوة مثلا فإن أخوة زيد مقارنته لأخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فنظر إلى احتياج الوجود إلى الوجوب جزم بأنه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجود أيضا باعتبار الاحتياج إلى الوجود وقد نبهناك على أن الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولين لعل واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا يتنافى تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر إليه وأيضا لا خفاء في أنه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال وجد فوجب صدوره وأن توقف المعية لا يقتضي السابق كما بين وجود النهار وإضاءة العالم وأن الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولين لعل واحدة لا يجب أن يكونا مضافين اللهم إلا أن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم (قوله المقدمة الثالثة) أن جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد أن يشتمل على أمر ليس

ثابتة وهي أنه كلما وجد جميع الموجودات التي يفترض إليها زيدا وجذريه من غير توقف (١٧٩) على عدم شيء. إذ لو توقف على

بوجوده ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم إلى الموجود والمعدوم والواسطة لأنه إن لم يكن له كون فهو المعدوم وإلا فإن استقل بالكائنية فوجوده لإلحاح وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بوجوده وتقرير الدلائل أن جملة ما يتوقف عليه وجوده زيد الحادث لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه لأن وقت الحدوث أن كان من جملة ما يتوقف عليه وجوده زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وإن لم يكن من جملة ما كان حدوثه زيد في ذلك الوقت ترجحنا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ایجاد شيء. إياه لأنه قبل الوقت لم يكن ایجاد بعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ایجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الإرادة التي من شأنها ترجيع ما شاء متى شاء. والاختصار أن يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الأظهر أنه لا حاجة إلى هذه المقدمات ويكفي أن يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم لكانت أمم موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والأقسام باطلة بأسرها أما الأول فلأن تلك الموجودات مستندة إلى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ حينئذ لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وإن كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء. من علته التامة وهلم جرا إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الأزمنة وهو محال وقد يقال في تقريره أن تلك الموجودات انتهت إلى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وإن لم تنته إليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى أنه لا معنى لقوله وهي مستندة إلى الواجب على هذا التقرير وإن عدم انتهاء الممكنات إلى الواجب لا يستلزم انتفاء غاية ما في الباب أنه لا يدل على وجوده وأما الثاني فلأن المعدوم المحض لا يصلح علته لوجود الممكن وهذا بديهي ولأن الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود أجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة وأما الثالث فلأن علته الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفترض إليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات أيضا واللازم باطل لأن هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفترض إليها وجوده زيد لم يوجد جذريه من غير توقف على عدم شيء. ما إذ لو توقف على عدم شيء. ولنفرضه عدم عمرو فاما أن يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل أما الأول فلأن عدمه السابق قديم أي أزلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فإن قيل هب أن عدمه الذي هو بعض أجزاء العلة قديم فنأين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة أن وجود الممكن على هذا التقدير مستند إلى الواجب وإلى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده قديمة فإن كان عدمه الذي يتوقف عليه وجوده زيدا أيضا قديما كانت العلة بجميع أجزائها قديمة فإن قيل الكلام إنما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجوده زيد قلنا نعم إلا أنه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها أزلي ضرورة استناده إلى القديم وأما الثاني وهو توقف وجوده زيد على عدم عمرو اللاحق أعني عدمه الحادث بعد وجوده فلأن عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن إلا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو أو بقاءه إذ لو وجد علة الوجود البقاء بجميع أجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجوده علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله إما أن يكون موجودا محضا فزول بأن يصير معدوما وإما أن لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا أو مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زوال بزوال الموجود فقط لأنه

عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لأن عدمه الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن إلا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو أو بقاءه وذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضا فيصير معدوما وإذا لم يكن لأنه لا يصير معدوما إلا بعدم جزء من علة وجوده أو بقاءه وهلم جرا إلى الواجب فلا يمكن عدم عمرو حينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود وإما أن يكون لزوال عدمه مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال ذلك عدمه هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضناه وجوده فعدمه متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجوده زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفترض إليها زيد هذا خلف وإذا ثبت القضية المذكورة يلزم أنه كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء. من تلك الموجودات ثم هكذا الواجب ثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن إلى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث

حينئذ يصير القسم الأول بعينه بل يزوال المعدوم أو يزوال كلا الجزأين أعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور إلا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله وإما أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلاً لقوله وذلك الجزء إما أن يكون موجوداً محضاً فكانه قال إما أن لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمره يزواله أو يكون وكلا القسمين باطل أما الأول فلأن انعدام ذلك الجزء لا يمكن إلا بزوال جزء من علته وجوده أو بقاءه وتنقل الكلام إلى ذلك الجزء بأنه إما معدوم صار موجوداً وسيأتي الكلام عليه وإما موجود صار معدوماً وذلك لا يكون إلا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهم جراً إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع أن الكلام في زيد الموجود وأما الثاني وهو أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلأن زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمره والموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر هذا خلف لأن ما فرضناه بمجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون بمجموع ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز أن يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لأننا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققاً لأنه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوماً متحققاً ضرورة زوال المعدوم يزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمره وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علة التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لأن التقدير أنه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناءً على توقفه على عدم شيء فرضناه عمره وإذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفترض إياها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلها وجد جميع الموجودات التي يفترض إياها وجود زيد وهو القضية التي ادعينا أنها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلها لم يوجد زيد لم يوجد الموجودات التي يفترض وجوده إياها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفترض إياها وجوده ثم تنقل الكلام إلى عدم ذلك الشيء بأنه لا يكون إلا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهم جراً إلى أن ينتهي إلى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون إلا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين أحدهما أن ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الإلزام وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفترض هو إياها من غير أن يبقى موقوفاً على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علة التامة من الموجودات والمعدومات لجواز أن تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفترقة إياها مستلزماً للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك أن لعدم المانع دخلاً في علة الحادث فإن قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقديره فيثبت على تقدير أن لا يتحقق شيء من الأعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت إنما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الأعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز أن يكون المقدم أعني وجود جميع الموجودات المفترقة إياها مستلزماً لتلك الأعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما أن قوله وإذا ثبتت القضية المذكورة يلزم أنه كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات إلى آخره بما لا يدخل له في إثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو أن جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز أن يكون موجودات مع معدومات لأن القضية المذكورة مستلزماً لقولنا كلها عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفترقة هو إياها المستندة

إلى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب، لعدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو إليه من الموجودات وهكذا إلى الواجب فيكون عدم زيد محال مع أن الكلام في زيد الحادث المسبوق بعدم واستحالة لعدم بواسطة الاستناد إلى الواجب وإن لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في أنها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على أنه إذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضاً ولا موجودا مع معدوم، فإن قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث أي وقت شاء قلت لأن الكلام إنما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة في أي وقت أو وجد المختار ذلك الحادث وأما أن يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها بما يسمى إرادة أو اختياراً أو غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف وإما أن لا يتحقق فينقل الكلام إلى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو إليها وهكذا إلى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بأن العملية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح ويكون وجود العلة مستلزماً لوجود المعلول ولا شك أن الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب إلا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان وإذا قد بطلت الأقسام الثلاثة ثبت أنه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من أن يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب، فإن قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على أنها أزلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند إلى الواجب من غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قار بالذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي إليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت أمور لا موجودة ولا معدومة أجيب بأنه لا يتصور الحركة إلا بان يوجد أين أي كون في مكان أو وضع فيزعم ويحدث أين أو وضع آخر فالأين أو الوضع الأول يمكن البقاء فلو استند إلى الواجب وجوباً يجب بقاءه فلا يحدث حركة أصلاً فالماهية الغير القارة لا تكون أثراً للوجوب والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب أثراً يجب زواله، فإن قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدى وإن كان أفرادها بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة وإلا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الأفراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر، فإن قيل يمكن أن يكون المطلق باقياً بتجدد الأفراد مع أن الأفراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الأفراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق إمكان البقاء بل طبيعة الأفراد والمطلق تكون على نهج واحد في الإمكان والامتناع وهما طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها أفراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا أفرادها أيضاً لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو لا يدفع ما ذهب إليه الفلاسفة من استناد الحركات إلى إرادات حادثة من النفوس الفلكية لا إلى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم أخرى وقد يستدل على إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بأن الإيجاد ليس اعتباراً عقلياً للقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد ولا أمر المحققاً بوجوده والاحتياج إلى إيجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الأمور الموجودة ويمتنع كون إيجاد الإيجاد عنه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج إليه والجواب أن المعلوم قطعاً هو أن الفاعل أو جديشاً وهذا لا ينافي كون الإيجاد أمراً اعتبارياً غير متحقق في الخارج إذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد أعمى فإن الأمر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع أن العمى أمر عديم فإذا قتل زيد عمراً صدق أنه أوجد القتل ولم يصدق أن الإيجاد معدوم بمعنى أنه لم يوجد القتل لكنه لا

فان قيل لا يثبت هذا الأمر على ذلك التقدير لأنه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالأمر الذي يسمونه حالا داخل في أحد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح إلا في قوله (١٨٢) وذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضاً إلى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الأمرين ممنوع

فانه يمكن أن يدخل في العلة الموجبة لعمره أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الإضافيات لانسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فلا يصح قوله وهل جر إلى الواجب وإن فسر بما لا يندرج فيه الإضافيات في الموجود بل في المعدوم لانسلم حينئذ أن زوال كل معدوم لا يكون إلا بوجود شيء فان الإضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على أمور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الأمور إلى الواجب بطريق الإيجاب لأنه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الأمور المذكورة استغنائها عن الواجب إذ لا شك أنها مفترقة إلى الواجب بلا واسطة أو بواسطة الموجودات المستندة إليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ إما أن يجب بالترام التسلسل

ينافي صدق قولنا لايجاد معدوم بمعنى أنه ليس أمراً متحققاً موجوداً في الخارج (قوله فان قيل) تقدير السؤال على ما سبق إليه الأذهان إننا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لأن كل ما يمكن أن يتصور فهو إما ثابت وهو الموجود أو لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالأمر الذي يسمونه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم إن كان له ثبوت فهو داخل في الموجود وإلا ففي المعدوم وحاصل الجواب أن هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلاً يجيب عن معارضة الخصم بأنها فاسدة لأنه يلزم منها بطلان الدليل الذي أنا أو رده على نقيض مطلوبك والظاهر أن مثل هذا الكلام لا يصدر عن من له أدنى تمييز فكيف ينسب هذا إلى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال أن ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة لأن المراد بالمعدوم نقيض الموجود أي ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الأمور إما ثابتة فتكون موجودة أو لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها إما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فأجاب بأن دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بأن ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله إما أن يكون موجوداً محضاً وإما أن يكون لزوال عدمه مدخل في زواله لجواز أن يدخل في علة وجود عمرو وأمر لا موجود ولا معدوم بزعمنا كالأيقاع والاختيار ونحو ذلك من الإضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجودة فلا نسلم أن كل موجود يمكن فهو واجب بالنظر إلى علته المستندة إلى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهاً إلى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأن الإيقاع أي وقت شاء من غير أن يعقل الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بلا إيجاد بل لا يلزم إلا ترجيح الخيار أحد المتساويين واستحالة ممنوعة إن جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم أن زوال كل معدوم لا يمكن إلا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلاً يلزم الخلف وذلك لأن الإضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالأبوة والأخوة والإيقاع وتعلق القدرة والإرادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلق الإرادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى أنه إذا جعلت تلك الأمور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة إلا أنه لم يصرح به لانسباق ذهن إليه من قوله لا نسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب ولأن الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفقر إليه وجود الحادث ضرورة افتقاره إلى عدم المانع واعلم أنني لو لم أزد في شرح هذا الكتاب على تقدير هذا الباب بل على توجيه هذا السؤال والجواب، لكنني فلقد راجعت فيه كثيراً من الحذاق، فزادوا على آداب النواظر والأحداق وأتوا لي اقتديت بالمصنف في الإشارة إلى ما انفردت به لطال الكلام، وكثر الملام، والله الموفق للبرام (قوله فيثبت) أي لما ثبت الدليل المذكور سامعاً من النقص ثبت توقف وجود الحوادث على أمور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الأمور ممكنة فيجب استنادها إلى علة لا محالة ولا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب لأنها ان

فيها وهذا باطل أو يكون إضافة الإضافة عين الأولى وإما أن لا يجب والظاهر أن الحق هذا فان إيقاع الحركة كانت غير واجب ومع ذلك أوقفها الفاعل ترجيحاً لأحد المتساويين ثم الحركة أي الحالة المذكورة تجب على تقدير الإيقاع إذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الإيقاع الرجحان بلا مرجح أي الوجود بلا موجد إذ لا وجود للإيقاع

كانت منتهية في شيء من الأزمنة لزم انتفاء الواجب لأن الصادر عن الشيء بطريق الإيجاب يكون لازماله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وإن لم تكن منتهية في شيء من الأزمنة لزم قدم الحادث لاستناده إلى الواجب بواسطة الإيقاع الذي لا ينتهي في شيء من الأزمنة فإن قيل يجوز أن يتوقف على أمور أخرى موجودة قلنا الكلام في تلك الأمور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت أن هذه الأمور لا تستند إلى الواجب بطريق الإيجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك أنها مفتقرة إليه بلا واسطة كإيجاد المعلول الأول مثلا أو بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب إذ لو كان استنادها إلى الواجب بواسطة الموجودات المستندة إليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات إلى الواجب متعاقب بقول المستندة إليه وإذ قد افتقرت تلك الأمور إلى الواجب فصدورها عنه إما أن يكون على سبيل الوجوب أو لا على سبيل الوجوب والوجوب إما أن يكون بطريق التسلسل بأن يفترق كل إيقاع إلى إيقاع قبله لا إلى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه وإما أن يكون بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذات حتى لا يفترق إلى إيقاعات غير متناهية وهذا أيضا ليس بسديد لأن العقل جازم بأن إيقاع الحادث مغاير لإيقاع إيقاعه وهذان الطريقتان وإن أمكن تمثيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة إيقاع الإيقاع بالذات بل لا تغاير إلا بالاعتبار لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فإنا نجد من أنفسنا أن المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب إيقاعها بل مع تساوي الإيقاع والإيقاع بالنسبة إليه ولا امتناع في ترجيح المختار أحد المتساويين وذلك لأن الإيقاع ليس بموجود كما أنه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة نارة وعدم ثبوتها أخرى رجحان الممكن بلامرجح بمعنى وجود الممكن بلا وجود لا إيجادا وادلا وجود للإيقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فإنها موجودة فيجب وجودها على تقدير الإيقاع لأن العلة قد وجدت بجميع أجزائها من الأمور الموجودة والأمور اللاموجودة واللامعدومة أعني الإيقاع فلم يجب كان وجودها رجحاننا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود وإيجاد الأظهر أن يقال أنها تجب على تقدير الإيقاع ضرورة امتناع الإيقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الأمر اللاموجود واللامعدوم كإيقاع الحركة وبين الأمر الموجود كالحالة التي هي الحركة فإن الأول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب (قوله واعلم أن إثبات) الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والإيقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار أما الأول فلأن القول بكونه موجبا إنما يلزم من جهة أنه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق أنه يلزم منه الرجحان بلامرجح ولو منع تمامية العلة بناء على أن الاختيار أيضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل لنقل الكلام إلى الاختيار بأنه إماقديم فيلزم قدم الحادث وأحداث في تسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة إلا بالالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى أن الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق أن هذا مستلزم للرجحان بلامرجح أي وجود الممكن بلا موجود وإيجادا وإما على تقدير إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالإيجاب لأن من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الإيقاع والاختيار والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة إذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعني الرجحان بلامرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجودا ولا وجود للإيقاع ولا للاختيار كالأعدم لها وأما

واعلم أن إثبات تلك الأمور على تقدير أن كل ممكن يحتاج وجوده إلى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الأمور لا يمكن نفي الموجب بالذات إلا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجود وهو محال كما مر في المقدمة الثانية



(المقدمة الرابعة) الرجحان بلامرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لأنه إما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح فقط (١٨٤) أو المتساوي أو المرجوح أو الأول باطل لأنه لا الترجيح لا يوجد يمكن أصلا

وكذا ترجيح الراجح باطل لأن الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجح الراجح يؤدي إلى إثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح إلى ترجيح قبله إلى غير النهاية فالترجح لا يكون إلا للتساوي والمرجوح ولأن كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الأمر بالنسبة إلى علة العدم ومساو له بالنسبة إلى ذات الممكن فإيجاده ترجيح المرجوح أو المساوي على أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فلم أن الإرادة لا تعمل كما أن الإيجاب بالذات لا يعمل لأن ذات الإرادة تقتضي ما ذكرنا وإنما يتمتع رجحان المرجوح أو المتساوي ما دام كذلك فإذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم أن المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور وهو الما رب من السبع إذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البدئية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع هو أن الرجحان بلامرجح

الثاني فلأن هذه الأمور لا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها إليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة أن الرجحان بلامرجح) أي وجود الممكن بلاموجد باطل وكذا الترجيح بلامرجح أي الإيجاد بلا موجدو بطلان ذلك بدیهی غنی عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجاز واقع واستدل على ذلك بوجه الأول أنه إما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح أو للتساوي أو للرجوح والأولان باطلان فتمين الآخرين أما الأول فلا نفول الترجيح لما وجد ممكن أصلا لأنه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد ترجيح وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون راجحا إلا بواسطة مرجح خارج عنه ذاته لاستواء الطرفين بالنظر إلى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح أي إثبات الرجحان فاما أن يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال وإما أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجح آخر وهو لا محالة يكون مرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجيحات لا إلى نهاية فيفتقر وجود كل حادث إلى أمور غير متناهية فان قيل إن كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى أنه لا شيء من الترجيح بترجح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تنامي الترجيحات لجواز أن ينتهي إلى ترجيح المساوي أو المرجوح أي إلى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وإن كان المدعى بطلان انحصار ترجيح في ترجيح الراجح بمعنى أنه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجح لا يكون إلا للتساوي أو المرجوح إذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي أو المرجوح قلنا مراده أنه لا يكون الترجيح بالآخر إلا للتساوي أو المرجوح وبطلان به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح الثاني أن وجود الممكن مساو لعدمه نظرا إلى ذات الممكن ومرجوح نظرا إلى ما هو الأصل السابق أعني عدم علة الوجود فانه علة لعدم فإيجاد الممكن يكون ترجيحا للتساوي نظرا إلى الذات والمرجوح نظرا إلى العلة الثالث أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح فالإيجاب بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الإرادة والاختيار لا يعمل بأنهم اختار هذا دون ذاك لأن الترجيح صفة ذاتية لها كما أن الإيجاب بالذات لا يعمل بان الموجد لم أو جب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجح المساوي أو المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي أو المرجوح مادام المساوي مساوي والمرجوح مرجوح ضرورة امتناع اجتماع التقيضين أعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل إياهما لمية مساويا ومرجوحا لأن معنى الترجيح إثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا وإخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية (قوله وهو) أي القضية البدئية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو أن الرجحان بلامرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة إذا العمدة فيه أنه لا شك في وجوده وجودا فانا كان واجبا فهو المطلوب وإن كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلامرجح فينقل الكلام إلى موجد فاما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن هذا الاستدلال إنما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر إلى موجد ويتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد ، قلنا إرادة الإرادة عينها أو الإرادة ترجح لذاتها أو تعلق الإرادة ليس بموجود بل حال فلا

وباطل لا تبطل بإيراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في إثبات يلزم العلم بالصانع هي أن رجحان أحد طرفي الممكن بلامرجح محال بمعنى أن وجوده بلا موجد محال

مع أنه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بأن نقول الموجود إما أن لا يحتاج في وجوده إلى غيره أو يحتاج ولا بد من الأول قطعاً للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلاموجود وأيضاً إنما أوردوا المثال سنداً للنبع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على أنا (١٨٥) نقول إن وجب المرجح في المثال

المذكور فاما أن يجب بحسب نفس الأمر وهذا باطل لأن الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الأمر كاف الأفعال الاختيارية وإما أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل أيضاً إذ يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيات فبطل قولهم إن غايته عدم العلم بالرجحان فإن عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فلم أن المراد بقولنا أن الرجحان بلا مرجح باطل هو أن وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا أو لا فالرجحان هو الوجود فقط لأن لا يصير راجحاً قبل الوجود إذ عرفت هذه المقدمات فتقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح إن أراد بالفعل الحالة التي تكون للتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب نفع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على أن أقدم أبطلنا هذا التقدير لكن

يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم أن نزاع الحكماء إنما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحاً بالإرادة (قوله مع أنه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلامرجح بأن يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده إلى الغير قطعاً للتسلسل إذ لو احتاج كل موجود إلى غيره لزم التسلسل إن ذهب إلى نهاية أو الدوران عاد إلى الأول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تنامي التوقيفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وأقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى الغير لا يلزم أن يكون واجباً إلا على تقدير امتناع الرجحان بلامرجح والالجاز أن يكون ممكناً ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعدم الوجود فلا غنية عن هذه القضية وإن لم يذكرها في اللفظ (قوله أيضاً) يعني أن المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح أحد المتساويين وإنما يدكرون المثال سنداً للنوع أي لم لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين المتساويين فإن قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء إقامة الدليل على هذه القضية أو على كونها بدسية وأما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أنه يجب إقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه إذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان أورد المثال بطريق النقص كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه وإثبات عدم الرجحان وليس للحكيم إلا منع التساوي أو عدم المرجح فيه (قوله على أنا نقول) على سبيل التبرع بإثبات سند المنع وبعد إثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقديره ظاهر والحاصل أن القول بالاحتياج إلى مرجح في نفس الأمر باطل قطعاً إذ كثيراً ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحاً مؤدياً إلى مهالك وسباع أكثر فبقى الاحتياج إلى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذسلوا في المثال المذكور أنه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لأن عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز أن يكون راجحاً في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فإن قلت قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلامرجح فكيف صح منه إثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الإيجاد بلاموجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير أحد المتساويين راجحاً لغيره الفاعل (قوله فعلم) مما تقدم أنه لا امتناع في ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وإنه لا امتناع في ثبوت الإيقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح وأن الممتنع إنما هو وجود الممكن بلاموجد فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلامرجح فالرجحان هو الموجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون أقرب إلى جانب الوجود لأنه حينئذ يكون معدوماً فلا يكون جانب الوجود راجحاً وإنما يرجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد إلا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم أيضاً كذلك فإنه يترجح بعدم علة الوجود فكما أن وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال (قوله إذا عرفت) هذه المقدمات الأربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على أن فعل العبد ليس باختياره

(٢٤ - توضيح ١)

إثبات المطلوب على هذا التقدير أيضاً أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الأشياء بلا وجوب الجبر منتفياً أيضاً أما بالقول بأن اختيار الاختيارين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد وأما بأنه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس به وجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجد ولا معدوم كالايقاع مثلاً ثم هو إما أن يجب بطريق التسلسل أو بأن ايقاع الايقاع عين الأول وإما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وإن أراد بالفعل

أن المراد بالفعل في قولكم أن توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح أما المعنى  
الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة وأما نفس المعنى الذي  
وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والإيقاع كإيقاع تلك الحركة فإن أريد الأول فالجبر أي عدم اختيار العبد  
في فعله منتفأ أما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوده فظاهر إذا الجبر إنما كان يلزم من الوجوب  
وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وإن بين بطلانه في المقدمة الثانية إلا أن اثبات المطلوب أعني عدم الجبر  
على التقديرين أقرب إلى الاحتياط لثلاثتهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين وأما على تقدير توقف  
وجود كل ممكن على وجوده فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم تنقل الكلام إلى  
الاختيار أنه باختياره فيلزم التسلسل أولاً باختياره فيلزم الاضطراب قلناه وباختياره ولا نسلم لزوم التسلسل  
لجواز أن يكون اختيار الاختيارين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر  
آخر ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع فإن قيل تنقل الكلام إلى صدور الإيقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق  
التسلسل في الإيقاعات بناء على أنها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل  
بناء على أن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع أو لا يجب أصلاً وهو الظاهر لما مر من أن اسناد الأمور للاوجود  
واللامعدومة كالإيقاع مثلاً ليس بطريق الإيجاب بل بطريق الصحة والاختيار فإن الإيقاع وعدمه  
متساويان بالنظر إلى اختيار الفاعل فهو يختار الإيقاع أي وقت شاء ترجيحاً لأحد المتساويين باختياره  
وإن أريد الثاني أي الفعل بمعنى الإيقاع فلا جبر أيضاً لأنه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب إذ لا يلزم من  
ذلك الرجحان بل المرجح بمعنى وجود الممكن به موجوداً لا وجوداً للإيقاع وإنما لم يشر المصنف رحمه الله  
تعالى ههنا إلى بطلان طريق متسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتماداً على ما سبق في المقدمة الثالثة  
(قوله فالآن جئنا إلى اثبات ماهو الحق) قد ورد في الحديث أن القدرة بمجوس هذه الأمة والمجوس  
قاتلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلزم القول بكون خالق الشر والقيس غير الله  
تعالى وأيضاً قاتلون بأن الله تعالى يخلق شيئاً ثم يبرأ عنه كخلق إبليس وهذا يلزم القول بكون الله تعالى خالقاً  
للشور والقبائح مع أنه لا يرضاهما فهذه الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين إلى الأخرى  
والمحققون من أهل السنة على نقي الجبر والقدر واثبات أمر بين الأمرين وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع  
خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً والمصنف رحمه الله تعالى  
أورد على ذلك دليلين الأول حاصله أنه ثبت بالوجدان أن للعبد قصداً واختياراً في بعض الأفعال وإن  
ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل إذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد وقد  
يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده فعلم أنه حاصل بخلق الله تعالى إياه عقيب إرادة العبد وقصده  
الجازم بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق عقيب قصد العبد ولا يخلق بدونه وباقى الكلام تنبيه على  
تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل أن يقول خوارق العادات وعدم وقوع المراتد مع توفر الدواعي  
وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز أن يكون المؤثر قد رتبه واختياره لكن  
بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئاً وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى  
البتة لا مراد العبد لا تنفاه شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ماهو المدعى  
(قوله وإن لم يكونا صادرين مثلاً تكون الإرادة لا مجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فإن  
المحققين على أن الإرادة في الحيوان شوق إلى حصول المراد وداع يدعو إلى تحصيله لما عقل أو يتخيل من  
ملائمته وما ذكره من أنه يجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشاق إليها ليس بلازم

الإيقاع فيعين ما قلنا في  
الإيقاع هذا الذي ذكرنا  
هو ابطال دليل الجبر فالآن  
جئنا إلى اثبات ماهو الحق  
وهو التوسط بين الجبر والقدر  
أي ماهو حاصل بمجموع  
خلق الله تعالى وفعل العبد  
فنقول التفرقة ضرورية  
بين الأفعال الاختيارية  
والاضطرارية وليست التفرقة  
بمجرد كونها مرافقة  
لإرادتنا لأن الإرادة إن  
كانت صفة بهار جرح الفاعل  
أحد المتساويين ويخصص  
الأشياء بما هي عليه من  
الخصوصيات يلزم من وجود  
الإرادة لنا كون الترجيح  
والتخصيص صادرين منا  
وهو المطلوب وإن لم يكونا  
صادرين منا لا تكون  
الإرادة إلا مجرد شوق  
فيجب أن لا يقع فرق بين  
الاختيارية والاضطرارية  
التي تشاق إليها كحركة  
نبضنا على نسق نشتهى  
أن تكون عليه لكننا نفرق  
بينهما ونعلم أن الأولى  
بفعلنا لا الثانية وأيضاً

تفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالتحذر إلى صلب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الإمساك عنه وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على الفعل وبين ما لا تقدر أيضا قد تفعل بداعية وقد تفعل بلا داعية فعمل أن العلم الوجداني قاض باننا نفعل من غير اضطراب ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار ونسبهم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما نوارث أخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين أن الكفار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدر وعلی ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعمل أن المؤثر في وجود الحركة أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وإرادته إذ لو كان لم يخالف إرادته ولو كان مؤثرا طبعيا جري عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وأيضا لا تمكن الحركات إلا بتمديد الأعصاب وارتخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري أي عصبية يجب تمديداتها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا الشعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعمل من وجدان ما يدل على الاختيار وجدان اختيار (١٨٧) العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة أنه جرى عادته تعالى أنامتي

قصدنا الحركة الاختيارية قصد اجاز من غير اضطراب إلى القصد بخلق الله تعالى عقيب الحالة المذكورة الاختيارية وإن لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله بمعنى أنه تعالى خلق قدرة يصرها العبد إلى كل منهما على سبيل البديل ثم صرفها إلى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لأن الله خلق هذا الصنف مقصورا لأن هذا ينافي خلق القدرة

لأن المراد بالاختيار ما يكون مع صحة تعلق الإرادة به يصح تعلق القدرة به واستعرف أن الفعل قد يكون متعلق الإرادة دون القدرة وبالعكس (قوله تفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر) فإن قيل كيف يستقيم هذا الاختيار ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم إليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال إلى المركز بالطبع في صورة الانحدار إلى صلب وهو ما انحدر من الأرض وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة في الأرض المستوية وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة في البناء العالي وأيضا قد نجد في الفعل الاختيار ما بعثا عليه وداعيا إليه من أنفسنا كالمنشئ إلى محبوب بخلاف المنشئ إلى مكروه (قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين) لا نزاع في جواز ذلك على الأنبياء وقد توارثوا عن الأولياء أيضا إلا أن بعض الفقهاء ينكرونها (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقديره أن قصد العبد اضطراري لا اختياري لأنه لما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار لا مبد وإلا لتسلسلت الاختيارات فأجاب بأن القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الأمور الالاموجود واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه إذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة إلى الفعل مخلوقا لله تعالى قصد السكأن الفاعل مضطر إلى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك وإقائل أن يقول لو كان الاستناد إلى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافي في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لأحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده إلى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد وجداله ومؤثرا فيه والجواب أن الاستناد لا على سبيل الوجوب إنما يمكن في الأمور الالاموجود واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الإيقاع والسكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة (قوله برهان آخر) هذا هو الدليل الثاني وحاصله أنا نعلم بالوجدان أن للعبد صنعا ما أي فعلا ما بالاختيار

فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلذا قال (قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطرابا لأن لاختياره تأثير في فعله أيضا) وإنما قال أيضا ليعلم أن الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر. برهان آخر قد ثبت أنه لا يوجد شيء إلا وأن يجب وجوده بالغير فإن كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة أمر فلا يصنع له فيه كما لا يصنع له في وجوده وفي ذاته وإن كان يتوسط وجود أمر فذلك الأمر يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد وإن كان بتوسط عدم أمر لا يكون ذلك لعدم العدم السابق على الوجود إذ لا يصنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن إلا بزوال العلة التامة لذلك الأمر أو إبقائه فاعلة التامة أن كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد إلى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على إعدامها وإن كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود أمر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان أن للعبد صنعا ما فلا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الأمر واجبا بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب تعالى إذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الأمر لتوقفه على أمور لا يصنع للعبد فيها أصلا كقدرة العبد ووجوده وأمثاله فالأمر الإضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الأثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا إن ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع

وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم لافي أمر موجود لأن صنعه فيه أما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيء أو بواسطة عدم شيء. والأقسام بأسرها باطلة أما الأول فلأن وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أي تأثير الاختيارى وأما الثاني فلأن وجود ذلك الأمر الذي يكون الصنع بواسطة يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا وأما الثالث فلأن ذلك العدم إن كان عدما ماسا بقافه قديم لا يصنع له فيه وإن كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة الوجود وذلك الجزء إن كان موجودا كان واجبا بالاستناد إلى الواجب فيمتنع للعبد إزالته وإن كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لأن زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين أن صنع العبد لا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معدوم وذلك الأمر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب والآخر عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر في فعل أمر ما يلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الإيقاع والإيجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجودا لذلك الشيء الموجود داخله لأن ذلك الشيء يتوقف على أمور لا أثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين أن ذلك الأمر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد أمر لا يجب عنده وجود الأثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقدورة إلا أنه في الخلق يصح انفراد القادر بالإيقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وأيضا في الخلق يقع الفعل المقدور لافي محل القدرة في الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه في محل قائم به هذا ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد وإرادته التي من شأنها التجميع والإيجاد أيضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق أصل القدرة بأصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بأن فعل العبد مخلوقه وإرادته لا ينافون في توقفه على أمور من الله تعالى كإيجاد العبد وإقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم أن ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة أنه لا شك أن بعض أحوال الحيوان لا شعوره بها كالتمويه وضيم الغذاء وبعضها مشعوره لكن ليس بإرادته كرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها عمالة قصد إلى صدور ووصحة الصدور غير القصد إذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصده لا يصح صدور فصح الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تنكفي في الصدور إلا بعد أن يرجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح إنما هو بالقصد الذي هو المسمى بالإرادة أو بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور عند قصد أحدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكا بالأمثلة الجزئية باطل فإن الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو إنما يحتاج إلى وجود المرجح لا إلى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل أنه بعد حصول القدرة والإرادة هل يقدر على الترك كقول من يقول إن الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وإرادته لا بد أن ينتهي إلى أسباب لا تكون بقدرة وإرادته دفعا للتسلسل ولا شك أن عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدتها يمتنع فالذي ينظر إلى الأسباب الأول ويعلم أنها ليست بقدرة العبد ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإرادته والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم

صحته انفراد القادر به فهو كسب ثم إن مقدورات الله قسمان الأول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كإيجاد الموجودات التي لا يصنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالأفعال الاختيارية للعبادة وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وإن كان تفسير آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق أمر اضافي يجب أن يقع به المقدور لافي محل القدرة ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر والكسب أمر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور

ثم اختلاف الإضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم أن الكسب من حيث هو هو واجب الاتصاف به فالقصد إليه قبيح لا نه وصل إلى القبيح لأنه يعلم أنه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالخالص أن مشايخنا رحمهم الله تعالى ينفون عن العبد قدرة اليجاد والتكوين فلا خاف ولا مكن الا الله امكن يقولون ان للعبد قدرة ماعلى وجهه لا يلزم منه وجود امر حقيقى لم يكن بل إنما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسألة الجبر والقدر والله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا إلى مانحن بصددده وهو مسألة الحسن والقبح فقوله أن الاتفاق والإضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لأن كون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته أو لصفة من صفاته فيمكن أن يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحق المدح أو الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا أو اضطراريا أو اتفاقيا ألا ترى أن الله تعالى يمدح على صفاته العليا مع أن اتصافه بها ليس باختياره على أن الأشعرى بسم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال (١٨٩) والنقصان فلا شك أن كل كمال محمود

وكل نقصان مذموم وان أصحاب الكمالات محمودون بكمالهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فأنكره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلها يمدح أو يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان أنكرهما بمعنى أنه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل أو يعاقب لاجله فنقول ان غنى أنه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعد في هذا الفعل وان غنى أنه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لأن الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن

يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض واسكن أمرين أمرين (قوله ثم اختلاف الإضافات) لما جعل الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك أن منها ما هو قبيح والله تعالى مزمع عن القبايح حاول التفصيص عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة إلى الكسب دون الخلق فيستند إلى العبد لا إلى الله تعالى وذلك لأن خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل بما يتضمن مصالح وإنما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها (قوله فقوله أن الاتفاق والإضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) منع المقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن أو قبيح وأنت خير بأنها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة إليها لأن جميع المباحث السالفة إنما كان لتحقيق منع المقدمة الأولى والنقص عما ورد من الدليل عليها ويان أنه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختياريا أو أعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وأنه يمدح عليها وبكالات الانسان ونقائصه حيث يمدح عليها ويذم وادعائه التناقض في كلام الأشعرى حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع أنه قرر في أول الفصل أن النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الأشعرى على سبيل التردد والاحتمال بقوله وان غنى أنه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب إليه الأشعرى من أن الفعل ليس لذاته أو اصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كل ما نص الشارع به أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من تلقيق العبارات وتعميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الاقراغ فلعله عند الأشعرى كسر باب أو كطنين ذباب والله اعلم بالصواب (قوله غنى ورائه) الصواب من ورائه (قوله وعند بعض أصحابنا)

كل من علم أن الله تعالى عالم بالسلوكيات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم أنه غريق في نعم الله في كل لحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والأفعال ما يعتقده أنه في غاية القبح والشناعة إليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله أنه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن أنه في معرض سخط عظيم وعذاب أليم فقد سجل غوايته على غباوته ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشرا الذي في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا هدايا الهداية فلما أبطلنا دلائل الأشعرى رجعنا إلى إقامة الدلائل على مذهبنا وإلى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة (وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكو نان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا أيضا) أى يكون ذات الفعل بحيث يمدح فاعله عاجلا ويثاب آجلا أو يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا أو يكون للفعل صفة يمدح فاعل الفعل ويثاب لاجلها أو يذم ويعاقب لاجلها وانما قال أيضا أنه لا خلاف في أنهما يعرفان شرعا (لأن وجوب تصديق النبي ﷺ ان توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم أن النبي ﷺ إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع أنه نبي فأخبر بأمر مثل أن الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا

يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض أخباراته عقليا أو لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل إخباراته شرعيا والثاني باطل لأنه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فالول الاخبارات الواجبة التصديق لابد أن يجب تصديقه بقوله عليه السلام أن تصديق الاخبار الأول واجب فتكلم فيه في هذا القول فإن لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الأول وإن وجب فإما أن يجب بالاخبار الأول فيلزم الدور أو بقول آخر فتكلم فيه فيلزم التسلسل وإذا ثبت ذلك تعين الأول وهو كون وجوب تصديق شيء من إخباراته عقليا فقله (ولإلا) أي وإن لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لأن الواجب العقلي ما يحمده على فعله ويلزمه على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمده (١٩٠) على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي (وكذلك)

نقول في أمثال وأمره أنه  
أما واجب عقلا الخ هذا  
الدليل لا يثبت الحسن  
العقلي صريحا وقوله (وأيضا  
وجوب تصديق النبي عليه  
السلام موقوف على حرمة  
الكذب فهي أن ثبتت  
شرعا يلزم الدور وإن ثبتت  
عقلا يلزم قبضا عقلا)  
هذا يدل على القبح العقلي  
صريحا وكل منهما يدل على  
الآخر التزاما لأنه إذا كان  
الشيء واجبا عقلا يكون  
تركه قبيحا عقلا وإن كان  
الشيء حراما عقلا فتركه  
يكون واجبا عقلا فيكون  
حسنا عقلا (ثم عند  
المعتزلة العقل حاكم بالحسن  
والقبح موجب للعلم بهما  
وعندنا الحاكم بهما هو الله  
تعالى والعقل آلة للعلم بهما  
فيخلق الله العلم عقيب  
نظر العقل نظرا صحيحا)  
لما أثبتنا الحسن والقبح  
العقليين وفي هذا القدر

تمسك على كون حسن بعض الأفعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الأول أن تصديق أول إخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلا نهلو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وإن كان بالنص الأول لزم الدور وإن كان بنفس ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلأن الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني أن وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية إذ لو كانت شرعية اتوقف على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فإما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا والجواب أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بأن صدقه ثابت قطعا وكذبه منتهى لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة وأظهار المعجزة فإنه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب إطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب أن ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعدما ثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك) أمثال أو أمر النبي عليه السلام إن وجب عقلا فهو المطلوب وإن وجب شرعا توقف على أمر الشارع ووجوب أمثال الأمر بالأمثال إن كان بالامر الأول دارولا لتسلسل والجواب أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالأدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كإمراءه بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كإمراءه لزم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات (قوله فلان الأصلح واجب) لاختفاء في أنه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فإن قلت فما معنى الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا قلت معناه أنه هل يكون بعض الأفعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره أو لاصدوره عن الله تعالى كإعانة ما هو أصلح لعباده وكتقبول الشفاعة وإخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب

الأشاعة

لا خلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم

وذلك في أمرين أحدهما أن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله فلان الأصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد على ما مرجعها لبعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية أو جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضرر ومن حسن أو قبح وثانيهما أن العقل عندهم موجب للعلم بالحسن



والقبح بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير مما يحكم الله بحسنة أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله العقل عليه على أنه غير مولد للعلم بل أجرى عادته أنه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما أمر أنه ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد (والمأمور به في صفة (١٩١) الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه

وحسن لمعنى في غيره) لما ثبت أن الحسن والقبح يعرفان عقلا علم أنهما ليسا بمجرد الأمر والنهي بل إنما يحسن الفعل أو يقبحه ما لعينه أو لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه أو قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو إما أن يكون جزء ذلك الفعل أو خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها ولم تصدق كالأجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلاة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب أن يعلم أن الحسن باعتبار الجزء إنما يكون حسنا إذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه إذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج إما أن يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم

الاشاعة بعينه لأننا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الاشاعة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى عليهما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالانبياء والكتاب كما كثرت أحكام الشرع (قوله بطريق التوليد) هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة أن يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند أهل السنة لاستناد الأفعال كلها إلى الله تعالى بلا واسطة بمعنى أنه خالقها وموجدتها فصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى أنه لا يمتنع أن لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل أو وقوعه دائما أو كثيرا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى أن النظر الصحيح بعد الذهن افيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى أن العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث إلى غير الباري تعالى وقد يقال أن النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بإيجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر (قوله ثم ذلك الشيء) لفظه ثم أشار إلى أن الشيء الذي لأجله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون بالآخرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه إذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزوم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية نظر إلى غير الأشياء وبمعنى ترتب أمور غير متناهية نظرا إلى وصف الحسن (قوله ويجب أن يعلم) المركب المشتمل على حسن أو قبح اما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر أو بدونه واما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر أو بدونه فالمصنف رحمه الله تعالى خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الأول أعني ما يكون حسنا بجميع أجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا أعني ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل أن الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر أن يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبح تغليب الجانب القبح والحرمة ولا يخفى أنه إذا كان الشيء حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء إنما هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبح) ينقسم خمسة أقسام لأنه إما أن يكون قبيحا لذاته أولا والثاني إما أن يكون قبيحا لجزئه أولا ثم خارج عنه وكل من الجزء والخارج إما محمول أو غير محمول وما سبق من أن الحسن أو القبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته إنما هو في بعض الأفعال فلا ينافي ثبوته في بعض الأفعال باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء (قوله وإنما أطلق) لما ذكر أن الحسن بمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه أن هذا إنما يصح في الحسن لجزئه ضرورة أي جزء الشيء بمعنى كأن فيه ولا يصح في الحسن لعينه إذ ليس ذات الشيء معنى فيه فأجاب أولا بأنه مجرد اصطلاح وكأنه تغلب باعتبار أن عامة الأشياء يكون حسنها باعتبار الأجزاء وإنما بأن الكلام في الأفعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من الشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبانظر إلى هذا

الجهاد وإما أن لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فثبت أن الحسن ينقسم إلى هذه الأقسام وكذا القبح لكن أمثلة هذا ستأتي في فصل النهي إن شاء الله تعالى وإنما أطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه إما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات أو لأن الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد في جزئياته إلا الموجودة وبخلاف تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون إلا حسنة لمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها

والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق أن ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلاً فان مفهومها الشرعي إنما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة ففهومها متوقف على العبادة وأما الجهاد ففهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس إعلاء كلمة الله تعالى داخلاً في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازماً لاجزأ وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي إذا عرفت هذا (١٩٢) علمت بطلان قول من أنكروا كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته بأن قال

المركب الاعتباري يكون الحسن راجعاً إلى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم أن المراد بالحسن لمعنى في نفسه أنه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان له عينه أو لجزئه بخلاف الحسن لغيره فإنه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال أن الدار حسنة في نفسها أي مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها (قوله والفرق بين الجزء) قد استدلت نفاة الحسن والقبح العقليين بأنهم لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف بأن يكون الفعل حسناً تارة وقبيحاً أخرى لأن ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لأن شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن إذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فأشار إلى جوابه بأن الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات هو المجموع المركب من الفعل والإضافة بالفعل جنس والإضافات فصول مقومة لأنواعه والحسن أو القبيح لذاته هو الأنواع لا الجنس نفسه (قوله أما الأول) أي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب لأنه إما أن يكون شبيهاً بالحسن لمعنى في غيره أو لا والثاني إما أن يقبل سقوط التكليف به أو لا وإنما جعل الشبيه بالحسن بمعنى في غيره مقابلاً لهذين القسمين نظراً إلى أنه لا ينقسم إلى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لأن المراد به ما يكون حسنه لكونه إتياناً للامور به لآلذاته ولا لجزئه بخلاف الأولين وليس بمستقيم لأن الإتيان بالأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن بمعنى في نفسه ثم عبارة نحر الإسلام رحمه الله تعالى أنه إما أن يقبل سقوط هذا الوصف أو لا والظاهر أن هذا الوصف إشارة إلى كونه حسناً لمعنى في نفسه واعتراض عليه بأن الساقط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ما جوراً فلا غير المصنف رحمه الله تعالى إلى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل إن هذا الوصف إشارة إلى كونه مأموراً به بمعنى أمر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لاحتالوه ولا ينافي كونه حسناً باعتبار أمر التذنب لأننا نقول هذا مذهب الأشعري وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل إنما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسناً لذاته أو لجزئه أو لغيره (قوله واعلم أن المنقول) يعني ذهب بعضهم إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءاً من الإيمان ولا شرط له بل هو شرط لأجراء أحكام الدنيا حتى إن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا كما أن المنافق لما وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمناً في أحكام الدنيا كافر عند الله تعالى وتمسكو على ذلك بأن حقيقة الإيمان هو التصديق وأنه عمل القلب وبأن من أحدث الإيمان يوصف به على التحقيق وإن انقضى الإقرار وذهب بعضهم إلى أن الإقرار جزء من الإيمان تمسكوا بطواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الإيمان وبأن النبي ﷺ كان يأمر بها ويكتفي ويجهلها أهم من الأعمال إلا أن الإقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية في حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الإقرار مع تمكنه منه مؤمناً عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بإيمان من صدق ولم يتمكن من الإقرار وأما أن ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجىء جوابه ولقد طال

قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسناً لذاته أو قبيحاً لذاته لأن الاختلاف بالإضافة لا يدل على ما ذكر لأن الإضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تقوم بالنسب والإضافات فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها فقوانا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لأن ذات الشكر من غير إضافة حسن (أما الأول) فإما أن لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق وإما أن يقبل كالأقرار باللسان يسقط حال الإكراه والتصديق هو الأصل والأقرار ملحق به لأنه دال عليه فإن الإنسان مركب من الروح والجسد فلا تتم صفة الإيمان تظهر من الباطن إلى الظاهر بالكلام الذي هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الأفعال إنما قال هذا للفرق بين

الإقرار وعمل الأركان فإن الإقرار نجعله داخلاً في الإيمان ولا نجعل عمل الأركان داخلاً فيه واعلم أن المنقول من النزاع علماً تثار حمم الله تعالى في هذه المسألة قولان أحدهما أن الإيمان هو التصديق وإنما الإقرار لاجراء الأحكام الدنيوية وعليه والثاني أن الإيمان هو التصديق والإقرار معاً (فن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر ولم يكن مؤمناً) اعتبار الجهة ركنية الإقرار في حال الاختيار (وإن صدق ولم يصادف وقتاً يقر فيه يكون مؤمناً) اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعذر) وهو عطف على قوله كالأقرار (وإما أن يكون شبيهاً للحسن لمعنى في غيره

النزاع بين المصنف رحمه الله تعالى وبين بعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الإيمان وأنه تصديق الذي قسم العلم إليه وإلى التصور في أوائل المنطق أو غيره ويجب أن يعلم أن معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها وتسميته تسليماً بزيادة توضيح المقصود وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم حصوله للكفار بمنزوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالإيمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من أمارات الانكار وعلامات الاستكبار فإن قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية فكيف يصح الأمر بالإيمان قلنا باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله تعالى أن التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق إلى الخبر اختياراً حتى لو وقع في القلب صدق الخبر ضرورة من غير أن ينسب إليه اختياراً لم يكن ذلك تصديقاً ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم الأقول حكمه الاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فإن قيل لم جعل الإقرار الذي هو عمل اللسان داخل في الإيمان بخلاف أعمال سائر الأركان فجوابه أن الإيمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح لجعل عمل شيء من الجسد أيضاً داخل فيه تحقيقاً لكمال انصاف الانسان بالإيمان وتعين فعل اللسان لأنه المتعين للبيان وإظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف ادراك الفعل حسنه على ورود الأمر به أو لم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر به مدرك بالعقل نفسه ( قوله كالزكاة ) يريد أن أعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الإقرار الذي هو ركن من الإيمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلاة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فأنها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيماً للباري وشكراً للنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذي لا يحسن لغيره لا نأقول هذا إلا في الحسن لعينها بل يؤكد أنه لا ترى أن الإيمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبوت والطاغوت حسن لعينه فالمصنف بالحسن هو الأفعال المضافة التي ورد الأمر بها إلا أن منها ما يحسن بالنظر إلى نفس الفعل المضاف كالإيمان والصلاة المأمور بهما ومنها ما يحسن لغيره بأن يكون المقصود الأصلي بالأمر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك أنه حسن بالغير إلا أنه الاعتبار بحسن ذلك الغير حتى أنه في حكم العدم فصار كل منها كأنه حسن لا بواسطة أمر لجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهنا مقامان أحدهما أن هذه الأفعال ليست حسنة بالنظر إلى نفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل أنها المطلوبة بالأمر والمتصفة بالحسن وثانيهما أنه لا عبرة بهذه الوسائط وأنها في حكم العدم حتى كان المقصود بالأمر هو نفس الأفعال التي ورد الأمر بها أما الأول فلأن الزكاة في نفسها تنقيص اللبال إنما تحس بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها ما لكها من النعم وإنما يحسن بواسطة حسن قهر النفس بالإمارة بالسوء التي هي أعدى أعداء الانسان زجرها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة إلى أمكنة مخصوصة وزيارتها بمنزلة السفر للتجارة وزيارته البلدان والأماكن وإنما يحسن بواسطة زيارة البيت

كالزكاة والصوم والحج  
يشبه أن يكون حسنها بالغير  
وهو دفع حاجة الفقير  
وقهر النفس وزيارة البيت  
لكن الفقير والبيت  
لا يستحقان هذه العبادة  
والنفس مجبولة على المعصية  
فلا يحسن قهرها فارتفع  
الوسائط فصارت تعبد المحضا

الشریف المکرم بتکریم الله تعالى إياه وإضافته اليه فقيه تعظيم له وأما الثاني فلأن الفقير والبيت وإن كان يستحقان الإحسان والزيارة نظرا إلى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة أعني الزكاة والحج إذا العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن أن يقال الفقير إنما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لأن جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لأنه بيت كسائر البيوت والنفس وإن كانت بحسب الفطرة محل للخير والشر لا أنها للمعاصي أقبل وإلى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جبلي لها فكأنها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر إلى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الإعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خاصة بمنزلة الصلاة وقد يقال أن هذه الوسائط لم تعتبر لأنه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعتراض بأن الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وهي باختياره لأنفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة بما لا دخل فيه لقدرة العبد وأوجب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وإنما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف الممكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر إذ الوسائط ما يكون حسن الفعل لأجل احسنها وظاهر أن نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فلها صرح المصنف رحمه الله تعالى بأن الوسائط هي لدفع القهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في أنها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة غير الاسلام رحمه الله تعالى أن الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى (قوله يرد عليه) قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الإيراد وهو أن حسن هذه العبادات الثلاث وإن كان بغيرها بدلالة العقل إلا أن ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصار كأنها حصنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأي الأشعري وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد أجاب بوجهين حاصل الأول أنا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على أنها حسنة في نفسها وإن لم ندر جهة حسنها كما أن الأمر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني أن كل ما أمر به الشارع فالإتيان به حسن لذاته بمعنى أن العقل يحكم بأن طاعة الله تعالى وامتثال أمره حسن لذاته فيحسن الإتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه إتيانا بالمأمور به وعند الأشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه أو لجزئه مع قطع النظر عن كونه إتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه إتيانا بالمأمور به كالزكاة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع أن يكون الإتيان به لأجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يدفع لزوم حسن جميع ما أمر به لجواز أن يؤتى به لأعلى قصد الامتثال كالوضوء للتبريد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه إتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغاير للنوع الأول وإلا فالإتيان بالمأمور به أيضا حسن لعينه ثم النوعان وإن تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لأمر واحد كالإيمان يحسن لذاته ولكونه إتيانا بالمأمور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء لو المنوي حسن لذاته باعتبار كونه إتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة فان قيل المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوهما هو الإتيان بهذه الأشياء إذا العبد إنما هو مأمور بإيقاع الفعل وإحداثه فامعنى الإتيان بالمأمور به والإتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق أن ههنا معنى مصدر يا ومعنى حاصل بالمصدر والاول هو الإيقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فأرادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة بالإتيان به إيقاعه وإحداثه فان قيل فيثبت لا يكون الحسن هو المأمور به مع أن

الله تعالى يرد عليه أنكم إن أردتم بالحسن لمعنى في نفسه أن يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئه لا تكون الزكاة وأمثالها من هذا القسم إذا بينتم أن جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا بحضرة الله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وإن أردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الأشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن إلى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لأن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول أنه قد علم مما تقدم أن حسن الفعل عند الأشعري لكونه مأمورا به وعندنا لا بل إنما أمر به لأنه كان حسنا قال الله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان

يقضى كونه عدلاً واحساناً قبل الأمر لكنه خفي عن العقل فأظهره الله تعالى بالأمر فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسن المعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل أن الأمر المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول فيكون حسن المعنى في نفسها لكنها لا نعلم ذلك المعنى والثاني أن الاتيان بالمأمور به من حيث أنه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لأن طاعة الله تعالى وترك مخالفته بما يحكم العقل بحسنه خلافاً للاشعري فإن شكر المذموم عنده ليس بحسن عقلا فداء الزكاة يكون حسناً لمعنى في نفسه لأن اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري إنما يحسن أداء الزكاة لأنه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة أنه طاعة الله تعالى فهذا بناء على أن الحسن لمعنى في نفسه نوعان أحدهما أن يكون حسناً لالعينه وإما لجزئه والثاني أن يكون حسناً لكونه اتياناً بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالإيمان بالله تعالى فإنه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد (١٩٥) يوجد الأول بدون الثاني وإذا أتى به

أكونه حسناً لعينه أو لجزئه لكن لم يؤمر به أو يضاع على العكس في الحسن لالجزئه ولا لعينه لكن يكون مأموراً به وقد أتى به لكونه مأموراً به كالوضوء فلم فساد ما قال أن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأموراً به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لأجل الصلاة والمنوي بنية أمثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لأنه اتيان بالمأمور به (حتى شرط فيه الأهلية الكاملة) فإن العبادات يشترط لها الأهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الأهلية إن شاء الله تعالى (وأما الثاني) وهو الحسن لغيره (فذلك الغير إما منفصل عن هذا

الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الإيقاع والإحداث لحسنه حسن المأمور به فإن قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسناً لجزئه فيكون حسناً لمعنى في نفسه ولا حاجة إلى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءاً آمنه لجواز أن يكون خارجاً عنه صادقاً عليه والأمر كذلك إذ ليست جزءاً من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة (قوله يقتضي كونه عدلاً واحساناً) لانزاع للاشعري في كون العدل عدلاً واحساناً قبل الشرع وإنما النزاع في كونه مناطاً للحدح عاجلاً والثواب آجلاً (قوله فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسن المعنى في نفسها) لقائل أن يقول لا نسلم أنه أمر مطلق بل العقل قرينة على أنه إنما أمر به بالدفع حاجة الفقير ونحوه (قوله فذلك الغير إما منفصل) عبارة عن الإسلام رحمه الله تعالى فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال أي بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه أي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يقتدر إلى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلاً فيكون مغنياً عن ذكره وظاهر أن المراد بالقائم بنفسه ما لا يقتدر في التحيز والإشارة إلى التبعية للغير كالجواهر لأن مثل أداء الجمعة مثلاً عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبادة أن يقول إما منفصل وإما غير منفصل لكنه قال وإما قائم بهذا المأمور به تنبيهاً على أن المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله فلا يحتاج) أي الوضوء في كونه وسيلة للصلاة إلى النية لأن الصلاة إنما تقتدر إلى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمقتدر إلى النية هو وصفه لا ذاته (قوله كالجهاد) فإنه يحسن بواسطة الغير الذي هو أعلاء كلمة الله وصلاة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حسنان حاصلان بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة عن الإسلام رحمه الله تعالى أنهما إنما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر وإسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك أن ليس كفر الكافر وإسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة وأن لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه إلا أنه أراد بالانفصال التباين وتحقيقاً لكون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير (قوله ولما كان المقصود) يعني أن المأمور به الحسن لغيره لا شك أنه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فإن كان مغايراً

المأمور به) كأداء الجمعة فإنه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير إما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولي إما قائم بنفسه لأن الأعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به أنه لا يكون قائماً بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكرراً (كالسعي إلى الجمعة حسن لأداء الجمعة فالوضوء حسن للصلاة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة لها إلى النية وإما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لأعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى إن أسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وإن قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقي ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب) وهو أن يكون الغير قائماً بالمأمور به (لا الضرب الأول) وهو أن يكون الغير منفصلاً عن المأمور به (شبيهاً بالقسم الأول) وهو الحسن لمعنى في نفسه وجهه المشابهة أن مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وأمثالها وهذا المعنى ليس مفهوم أعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب أعلاء كلمة

الله تعالى كما أن السعي في المفهوم غير الأداء لكن في الخارج عنه وكان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج وهو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشا به هذا الضرب القسم الأول لا الضرب الأول لأن السعي غير أداء الجملة في المفهوم وفي الخارج (والأمر المطلق) أي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه أو غيره (يتناول الضرب الأول من القسم الأول ويصرف عنه أن دل الدليل) أي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن بمعنى في نفسه (لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به) لما علم أن المطلق ينصرف إلى الكمال لزم أن الأمر المطلق يكون أمراً كاملاً بأن يكون للإيجاب فاما الأمر الذي للإباحة أو التنب فناقض في كونه أمراً إذا ثبت هذا وقد علم أن الحسن مقتضى الأمر أي لو لم يكن الشيء حسناً لما أمر الله تعالى به (١٩٦) (فيكون الأمر الكامل) أي الأمر الذي هو للإيجاب (مقتضياً للحسن

الكامل) لأن الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله ليعكون الإيجاب محسلاً لفعله وما نداء من تركه فالإيجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكال الحسن أن يكون حسناً لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف (وكونه عبادة يوجب ذلك أيضاً) وقوله ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى أنه إتيان بالمأمور به وإنما اخترت في الأول لفظ يقتضى وفي الثاني يوجب لأن المعنى الأول مقتضى الأمر والثاني موجب الأمر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التحصيل

له بحسب الخارج أيضاً كداء الجملة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وإن لم يكن مغايراً له بحسب الخارج كالجهاد وإعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فإن قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لأنه لاجبة هنالار تفاع الوسائط وصيرورتها في الحكم بعدم بخلافها ثمة وقد يقال لأن الوسطة ههنا كفر الكافر وإسلام الميت وهما اختيار العبد وقد عرفت ما فيه (قوله) والأمر المطلق) عبارة عن الإسلام رحمه الله تعالى أن الأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل لحمل المصنف القسم الأول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الأول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني إلى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسناً لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى أن استدلاله الثاني وهو أن كون المأمور به لمطلق الأمر عبادة يوجب ذلك لا يدل إلا على كونه حسناً لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بأن ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه إلا أن المذكور في سائر الكتب أن الأمر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن المراد بالضرب الأول من القسم الأول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما ألحق به حكماً وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الأول أعني ما يكون حسناً لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى (قوله) والفرق بينهما) هو أن المقتضى متقدم بمعنى أن الشيء يكون حسناً يتعلّق به الأمر ضرورة أن الأمر لا يتعلّق إلا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى أن الأمر يوجب حسنه من جهة كونه إتياناً بالمأمور به ولا يتصور ذلك إلا بعد ورود الأمر به وهذا ما يقال أن حسن المأمور به عندنا من مدلولات الأمر وعند الأشعرى من وجوباته (قوله) ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) معناه أنه لم يؤمر بأقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا

(فقال الشافعي رحمه الله تعالى الأمر بالجمعة يوجب صفة حسنهما وأن لا يكون المشروع في ذلك اليوم إلا هي فلا يجوز ظهر غير أدى المعذور إذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) فاذا أدى الظهر (لم ينتقض بالجمعة قلنا ما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علينا أن الأصل هو الظهر لسكنائنا بأقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة لا ناسخاً ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم قاسموا لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فاذا أتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر) هذه المسئلة تفريع على أن الأمر المطلق يقتضى ما ذكره والخلاف هنا في أمرين أحدهما أن غير المعذور إذا أدى الظهر في البيت قبل فوات الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على أن الأصل في هذا اليوم الجمعة عندنا ودليلنا في المتن المذكور أن المعذور إذا أدى الظهر هل ينتقض إذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض لأن الأمر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم أقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الأصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

(فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لأنه لا يليق من الحكيم (١٩٧) وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا

أدى أحدهما اندفع الآخر (قوله فصل) ذكر غير الإسلام أن من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا للمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه وحاصل كلامه أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم أورد مباحث القدرة وتفاوتها ولا يخفى أن فيه نوع تكليف وإن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أول من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف رحمه الله تعالى لتلك المباحث فضلا على حدة وذكر أن التكليف بما لا يطاق أى لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الأول أن التكليف بالشىء استدعاء حصوله واستدعاء ما لا يمكن حصوله سفيه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني أنه بما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع ولا لزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال محال في هذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز وإلا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح الأشعري بتكليف المحال إلا أنه نسب إليه لأصلين أحدهما أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وناهيها أن القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجىء. والتكليف قبل الفعل لا معه لأن استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) ما لا يطاق أما أن يكون متممًا لذاته كأعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به وأما أن يكون متممًا لغيره بأن يكون ممكنًا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لا تنفاه شرط أو وجود مانع فالجهور على أن التكليف به غير واقع خلافا للأشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف النصاة والكفار فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فعند الجمهور هو بما يطاق بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله إلا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الأشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا أو وقوع الكذب في اختياره فإيمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع وأجيب بأن علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرج عنه عن الامكان أى عن كونه مقدورًا لأبي جهل ومختارًا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد إليه غاية ما في الباب أن الله تعالى لا يحد نه عقيب قصده وإنما فسر الامكان بذلك لأن البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لأنه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للعلوم لا حاجة إليه في الجواب إلا أنه دفع لما يقال أن جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة أن علم الله تعالى إما متعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شىء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدر ولقائل أن يمنع كون العلم تابعًا للعلوم بمعنى أنه لا يتعلق إلا بعد وقوعه فإن الله تعالى عالم في الأزل بكل شىء أنه يكون أو لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بأن معنى كون علمه تابعًا للعلوم أن المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم ووقوعاً وعدم وقوعه ويكفي في الجواب أن الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو إخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لأن الله تعالى يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم أن له اختياراً وقدرته في الإيمان وعدمه وكذا في الإخبار وقد يقال في تقرير دليل الأشعري أن أبا جهل مكلف بالإيمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحجته بهو من جملة ذلك أنه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدق في أن لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلاً عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جواباً عن ذلك ولا مخلص إلا بما قيل أن تكليفه بجميع ما أنزل إنما كان قبل الإخبار بأنه

وسمها إلى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقاً واقع عنده في غيره) أى واقع عند الأشعري في غير الممتنع لذاته (كإيمان أبي جهل وعندنا ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق بناء على أن لقدرة العبد تأثير في أفعاله توسطاً بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فإن قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضاً لأن العبد غير قادر على إيجاد الفعل بل يوجد بمخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد إليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة أى الحالة المذكورة بأجراء عاداته أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالباً وهو القصد (على أن علمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه عن حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الأشعري وهو أن الله تعالى علم في الأزل أن أبا جهل لا يؤمن أصلاً فإن آمن ينقلب علم الله جهلاً وهو محال فإيمانه محال فالأمر بالإيمان يكون تكليفاً بالمحال فنجيب

بأن الله علم كل شىء على ما هو عليه والعلم تابع للعلوم فعلمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه عن حيز الامكان أى عن أن يكون مقدوراً



ومختار له (وعنده لا تأثير لها) أى لقدرة العبد فى أفعاله (بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه) أى عدم جواز التكليف بما لا يطاق (ليس بناء على أن الأصل واجب على الله خلافاً (١٩٨) المعتزلة بل بناء على أنه لا يليق بحكميه وفضله ثم القدرة شرط الوجوب الأداء

لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه (قوله وعنده) أى لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعرى لزم أن يكون جميع التكليف تكليفاً بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعرى فى أن العبد مجبور فى أفعاله لا تأثير لقدرة أصلاً وهذا باطل بالإجماع إذ الأشعرى وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم (قوله ثم عندنا) يعنى أن عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبنى على أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده ولا خفاء فى أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعاً وعندنا مبنى على أنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً فيلزم إترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك إحسان إلى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل لزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يليق بالحكمة والفضل قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلاً على العبادة إحساناً وهذا قول بوجوب الأصلح فإن قيل لا يجب عليه الترك لكنه يترك تفضلاً وإحساناً قلنا حينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله ثم القدرة شرط الوجوب الأداء) فإن قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف إذ لا يتصور بدون الأمر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة أجب بوجهين الأول أن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف وجوب الأداء وهو لزوم إيقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثانى أن معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو أنه لا يقع التكليف إلا بما يستطيع العبد إيقاعه واحداً أنه عند تعلق الإرادة به وإلا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ورود الأمر وعند تحقق سبب الوجود قبل المباشرة لأن المذهب أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لأنه قد ينفك) أى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء حينئذ لا يحتاج إلى القدرة التى تنشأ الاحتياج إليها والأداء وهو مصادرة على المطلوب إذ ليس المدعى إلا أن المحتاج إلى القدرة هو وجوب الأداء لا نفس الوجوب (قوله من غير حرج غالباً) قيد بذلك لأنه قد يتمكن من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادراً وبدون الراحلة كثيراً لكن لا يتمكن منه بدونهما إلا بخرج عظيم فى الغالب وفرق بين الغالب والكثير بأن كل ما ليس بكثير نادراً وليس كل ما ليس بغالب نادراً بل قد يكون كثيراً واعتبر بالصحة والمرض والجذام فإن الأول غالب والثانى كثير والثالث نادر (قوله وهى) أى القدرة الممكنة شرط لوجوب أداء كل واجب فضلاً عن الله لأن القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الأسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلاً عن الله ومنه (قوله) فامكان القدرة على الأداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر إمكان القدرة فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفانى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عى الاعمى مع أن هذا أقرب من امتداد الوقت لأن القضاء أيضاً متعذر فى هذه الصور (قوله) كما فى مسألة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لأنه قد يمتنع إمكان إعادة الزمان الماضى ولو سلم فصدق المحلوف عليه حال إذ باعادة الزمان الماضى

لا لنفس الوجوب لأنه قد ينفك عن وجوب الأداء فلا حاجة إلى القدرة) وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء فى الفصل المتأخر (بل هو يثبت) أى نفس الوجوب (بالسبب والاهلية على ما يأتى) أى فى فصل الاهلية (والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة أدنى ما يتمكن به المأمور على أداء المأمور به) أى من غير حرج (غالباً) وإنما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهى شرط الأداء كل واجب فضلاً عن الله تعالى بدنياً كان أو مالياً فلذا يجب التيمم مع العجز والصلاة قاعداً أو مومياً معه) أى مع العجز (وتسقط الزكاة إذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقاً فعلى هذا) يتصل بقوله وهى شرط لأداء كل واجب (قال زفر لا يجب القضاء على من صار أهلاً للصلاة فى الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة قلنا إنما يشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الفرض وأما هنا

فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الأداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء كسئلة الحلف بمس السماء) فإنه ينعقد اليمين لامكان البر فى الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الأصل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة على أن القدرة التى شرطناها متقدمة هى سلامة الآلات والأسباب فقط وقد وجدت هنا

(فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل) أى ونحن نسلمنا أن إمكان القدرة على الأداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الأداء فوجود القدرة على الأداء حاصل هنا لأن القدرة التى (١٩٩) تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي

لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الخالف موجودا فيه إذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون أن يفعل (قوله) فاما القدرة الحقيقية (قد اختلفوا فى أن القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لا متنازع تخلف المعلول عن علته التامة أعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبح فلهذا قال إن القدرة التى شرط تقدمها على وجوب أداء العبادات هي سلامة الآلات والأسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فإن قيل يجب أن يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها تمتنع ولا تكليف بالمتنع قلنا معارض بأن الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لا متنازع التخلف ولا تكليف بالواجب لأنه غير مقدور لعدم التمكن من التركوب باللوكان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف لإحالة المباشرة ويلزم أن لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وإرادته وقصده إلى إيقاعه وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل بما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده إلى إيجاده وبهذا يدفع ما يقال أن الفعل بدون علته التامة تمتنع ومعاها واجب فلا تكليف إلا بالحوال لأن فى الأول تكليفا بالمشروط وعند عدم الشرط وفى الثانى تكليفا بتحصيل الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بأن ما لا يجب أدائه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الأداء (قوله ولا يشترط) يحتمل أن يكون جوابا آخر عن دليل زفر وأن يكون ابتداء كلام بمعنى أن القضاء إنما يجب بقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لأن المفتقر إلى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الأداء وأما التمكن من الأداء فستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها وإذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للأداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لأن هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الأول على ما هو المختار من أن القضاء إنما هو بالسبب الأول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالأداء بأنه يلزمه فى النفس الأخير من العمر قضاء جميع المتركات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره فى الخلف كفى الجزء الأخير من الوقت إذ لا خلف للقضاء وجوابه أن ذلك إنما اعتبر ليظهر أثره فى المؤاخذه فى الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الأسماء المؤاخذه مع أن الموت عجز كل من يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لافرق بين الأداء والقضاء فى أن كلا منهما إن كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة إذ لا يتصور الفعل بدونها وإن كان مطلوبا لأمر آخر يكفي توهم القدرة ففى النفس الأخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره فى المؤاخذه وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى فى الزمة لتوهم حدوث القدرة (قوله لأن الزاد والراحلة) دليل على أنهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءهما وجوب الحج ثم الظاهر أنهما من قبيل الآلات التى هي وسائل حصول المطلوب لجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والأسباب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى (قوله) والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الأداء أى يسر قدرة العبد على أداء الواجب والأظهر أن يقال يسر الأداء على العبد بعدما ثبت الإمكان

سلامة الآلات والأسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لأنها مقارنة للفعل لأن العلة التامة تكون مقارنة للمعلول إذ لو كانت سابقة زما نا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة (أو نقول القضاء يبنى على نفس الوجوب لا على وجوب الأداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أى الممكنة (لبقاء الواجب إذ التمكن على الأداء يستغنى عن بقائها) أى استمرارها (فلذا لا تشترط للقضاء فلذا إذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فملك المال لا يسقط عنه لأن الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لأن الزاد والراحلة أدنى ما يمكن به على هذا السفر غالبا) اعلم أن جمل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لأن القدرة التى شرطناها متقدمة الخ (والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الأداء كأنشاء فى الزكاة ويشترط بقاؤها بقاء الواجب لئلا ينقلب إلى العسر فلا تجب الزكاة فى

هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لأنه تعدفان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض

بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكاة فإن الأداء يمكن بدونه إلا أنه يصير به أيسر حيث ينتقص أصل المال وإنما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداً كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب إذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً للبقاء كاشهოდ في النكاح شرط للانقضاء دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلية لأنها غيرت صفة الواجب من العسر إلى اليسر إذ جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فانثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظر إلى معنى العلية لأن هذه العلة عمالاً يمكن بقاء الحكم بدونها إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة فهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (قوله فلا يجب) يعني بعدما تمكن من أداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الواجب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى وأما إذا لم يتمكن بأن هلك المال كاتم الحول فلا ضمان بالاتفاق فإن قيل ففي صورة الاستهلاك بأن ينفق المال في حاجته أو يلقيه في البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغي أن لا يجب الضمان فجوابه أن اشتراط بقاء القدرة الميسرة إنما كان نظراً للكفاف وقد خرج بالتعدي عن استحقات النظر له فلم يسقط الواجب عنه أو نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقدير ازجر أعلى المتعدي وردا لما قصده من إسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير (قوله وفي هذا الكلام ما فيه) يعني أن التمكن من أداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا إلى القدرة الممكنة على أنهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الأسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لأنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الواجب وحصول الأهلية بأن يكون غنياً فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على أنه لا يغير الواجب من العسر إلى اليسر لأن إيتاء الخمسة من المائتين وإيتاء الدرهم من الأربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر إلى كل المقادير سواء بل ربما يكون إيتاء الدرهم من الأربعين أيسر من إيتاء الخمسة من المائتين وإذا كان النصاب شرط الواجب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فيما بقي من النصاب عنده هلاك البعض لأن الواجب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي أن لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا إنما تسقط لقوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لقوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع أن الكل ينتفي بانتفاء البعض وهذا يندفع ما قيل أن تفرع قوله فلا يجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بأن النصاب من القدرة الميسرة والأفلا وجه للتفرع (قوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى) أي لإصداره عن غنى والظهر مقحم كافي ظهر الغيب وظهر القلب أو هو كناية عن القوة إذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتاده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فإنه لنفى الواجب لا لنفى الوجود إذ كثيراً ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو أن الزكاة إغناء للفقير ولا يصير المرء أهلاً للاغناء إلا بالغنى كالأهلية لا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو أن المتبر في الزكاة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال ويدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف رحمه الله تعالى بين الأمرين وجعل الحديث دليلاً على توقف أهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بأن المراد أن الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لأن الغالب من حال الفقير

فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي (توجيه السؤال أنكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي أن لا تجب الزكاة في الباقي إذا هلك بعض النصاب فتجيب بأن النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لأن الواجب ربع العشر ونسبته إلى كل المقادير سواء بل يصير غنياً فيصير أهلاً للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة إلا عن ظهر غنى

ولاحد له فقده الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت به هذه القدرة لدلالة التخيير وقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام وليس المراد العجز في العمر لأن ذا يبطل أداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل (أي تشترط القدرة المقارنة للأداء) كالاستطاعة مع الفعل) أي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفاً للقدرة (٢٠١) المشروطة في الكفارة قدرة كذلك

أي مقارنة لأداء الكفارة لاسابقة ولا لاحقة (وذا دليل اليسر) أي اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر (فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب) أي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحققت القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم إن لم تنق القدرة يسقط الاعتاق لأنها لما لم تتصل بالأداء علم أن القدرة المقارنة للأداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا أن وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها (إلا أن المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعدياً فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدر وهو أنه لما سوى بين الزكاة والكفارة في أنها ما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي أن لا تسقط الكفارة بالمال إذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة فاجاب بأن المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعدياً وهو في الزكاة معين لأن الواجب جزء من النصاب فتعين أن الواجب من هذا المال

عدم الصبر على شدة الفقر والجوع على مكاييد الحاجة فلا بد في أهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعي لثلا يؤدي إلى الجوع المذموم في الأعم الأغلب فإن قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفياً للوجوب فظاهر إذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة إلا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثواباً منه باعتبار كونها أشق فإن أفضل الأعمال أحزها وإن جعلته نفياً للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع أن المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الأعم الأغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق الهى في الصبر على شدة الحاجة وإثبات مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف إن كان فقيراً ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي إلى إبطاله بالمعنى والاستكثار إن كان غنياً وعلى هذا لا يبقى التسكك المذكور (قوله ولا حمله) أي للغنى لأنه بكرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الأشخاص والازمان والأحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير المقابل للساكنين بمعنى من له أدنى شيء (قوله لدلالة التخيير) يعني أن التخيير السكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بأن يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بأن تكون الأمور متماثلة في المالمية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فإنه دليل التأكيد وأنه لا بد من الأداء البتة (قوله لأن ذا) أي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل أداء الصوم لأن هذا العجز لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في المستقبل (قوله حتى ان تحقق القدرة) أرادها ملك الرقبة أو ثمنها القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون الاعتاق فلامعنى لزوالها وسقوط الاعتاق (قوله إلا أن المال هنا غير عين) فهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن الواجب في الكفارة يعود به هلاك المال باصانة مال آخر قبل الأداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله واعلم) اعترض رحمه الله تعالى على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لثلاثين قلب اليسر عسراً أو لا بأنه يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فيما إذا أخر أداء الزكاة خمس سنين ثم هلك المال واثباتاً بأننا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسراً بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو الثناء مثلاً دون الآخر وهو البقاء فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر وأخر الجواب عن الأول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لأنه ما فوات بهذا الحبس على أحد ملكه ولا يدا بل المال حقه ملكاً ويداً وإنما حق الفقير في أن يعين محلاً للصرف إليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء فله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى أن يمنع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحراً ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني أن معنى انقلاب اليسر إلى العسر أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسر أو سهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمن فيصير عسراً

(٢٦ - توضيح ١) فإذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم أن في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب وإلا انقلب اليسر عسراً نوع نظر لأنه ان يسر الله تعالى لنا أمراً لا يلزم من ذلك أن يثبت يسراً آخر وهو بقاء النصاب أبداً فإن اشتراط هذا اليسر يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فإنه إن أخر أداء الزكاة خمس سنين ثم هلك المال بعد ذلك

لا يجب عليه شيء. وأيضاً لا ينقلب اليسر عسراً فإن اليسر الذي حصل باسئراط الحول لا ينقلب عسراً بل غاية أن لا يثبت يسراً آخر أنه اليسر للصواب (فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت) هذا الفصل هو أصل الشرائع قد تأسس عليه مباني الأصول والفروع فإن طاعت هذا الموضع في كتب الأصول (٢٠٢) علمت سعي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير المؤقت كالسكفارات

والنذور المطلقة والزكاة (أما المطلق فعلى التراخي لأنه) أى الأمر (جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور إلا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لأن الأمر يدل عليه) لأن المراد بالفور الوجوب فى الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو أداه فى الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج إلى القرينة لا التراخي (وأما المؤقت فاما أن يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت أما أن يفضل كوقت الصلاة وإما أن يساوى وحينئذ إما أن يكون الوقت سبباً للوجوب كصوم رمضان أو لا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل فى أن يفضل أو يساوى كالحج) أما وقت الصلاة فهو ظرف للوذى وشرط للاداء إذ الاداء يفوت بفوات الوقت لأن الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلاة فى الوقت أما الصلاة

والمس المراد أن نفس اليسر يصير عسراً فإنه محال عقلًا وإنما يصير اليسير عسيراً أو بالعكس فليتأمل أنه اليسر لكل عسير (قوله فصل) فى تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم إلى الاداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره فإنه كان باعتبار حالة المأمور به فى نفسه فلذا جعله غير الاسلام رحمه الله تعالى فى الدرجة الأولى وقال فى هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى أى لا بد من ذكر هذا التقسيم وإيراده عقيب التقسيم الذى ورد فى الدرجة الأولى وهذا الفصل أصل الاحكام الشرعية يبنى عليه أدلة عامة القواعد الكلية وأجزاء فى الفقه لاشتغاله على مباحث المؤقت وغير المؤقت وما يتعلق بكل من الأقسام والأحكام وذلك معظم أحكام الإسلام (قوله مطلق ومؤقت) المراد بالمؤقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاثنان به فى غير ذلك الوقت أداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروعاً أصلاً كالصوم فى غير النهار والمطلق ما لا يكون كذلك وإن كان واقعاً فى وقت لا محالة (قوله أما المطلق فعلى التراخي) اختلفوا فى موجب الأمر فذهب كثير إلى أن حقه الفور والخيار أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امثال المأجور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاثنان به متأخر عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية أنه للتراخي إلا أن مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال والمصنف اصطلاح على أن المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره وذلك لأنه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور إلا بالقرينة فعند الإطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض أن يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي إلا بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها المصنف رحمه الله تعالى بان الفور أمر ذاتى فهو فى محتاج إلى القرينة بخلاف التراخي فإنه عدم أصلى فصار ما ذكره موافقاً لما هو المختار من أن مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور فلا دلالة الامر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله أو لا يكون كقضاء رمضان) جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الوقت باعتبار أن الصوم لا يكون إلا بالنهار والظاهر أنه من قسم المطلق كما ذهب إليه صاحب الميزان لأن التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا يفيد ثمة القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذور والكفارة بالنذور والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذى يصام فيه سبباً لوجوبه (قوله وقسم آخر مشكل) حق التقسيم أن يقال المؤقت ما أن يتضيق وقته أو لا والثانى إما أن يعلم فضله كالصلاة وإما أن يعلم مساواته وحينئذ إما أن تكون مساواته سبباً كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت إما أن يكون سبباً للوجوب معيار الاداء أو لا هذا ولا ذاك أو سبباً لا معياراً أو بالعكس (قوله أما وقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هى الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة فى الوقت والاداء إخراجها من العدم إلى الوجود والوجوب لزوم وقوعها فى ذلك الوقت لشرف فيه فوق الصلاة ظرف للوذى أى زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط لادائه ألا يتحقق الاداء بدونه مع أنه غير داخل فى مفهوم الاداء ولا مؤثر فى وجوده وليس شرطاً للوذى لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لانفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للوذى تستلزم شرطية الاداء فلا حاجة إلى ذكرها قلت لو سلم فلاننا نسلم أنه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وأيضاً المقصود ببيان اشتراك الصلاة والصوم فى شرطية الوقت

خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر (وسبب للوجوب لقوله تعالى أقم الصلاة للولك الشمس ولاضافة وامتياز الصلاة اليه) إذ الاضافة تدل على اختصاص فطلقها ينصرف إلى الاختصاص الكامل ألا يرى أن قوله المال لا يزيد ينصرف إلى الاختصاص بطريق الملك ولولم يمكن ينصرف إلى مادونه أما الاضافة بأدنى ملازمة فجاز فالاختصاص الكامل فى مثل قولنا صلاة الفجر إنما هو بالسببية

فالأمر الذي ذكرنا من الإضافة إلى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع (وتلغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط) أي التقديم على شرط وجوب الاداء (صحيح كالزكاة قبل الحول يحققه) أي يحقق كون الوقت سببا للوجوب (٢٠٣) (إن الوقت وإن لم يكن مؤثرا في ذاته بل

بجعل الله تعالى بمعنى أنه تعالى رتب الأحكام على أمور ظاهرة تيسيرا لكملك على الشراء إلى غير ذلك فتسكون الأحكام بالنسبة إليها مضافة إلى هذه الأمور فهذه الأمور مؤثرة في الأحكام بجعل الله تعالى كأنار في الأحراق عند أهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الإيجاب قديم وهو حكمه تعالى في الأزل أنه إذا بلغ زيد يجب عليه ذا وأثره وهو الحكم المصطلح) أي الوجوب (حادث فانه مضاف إلى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو) أي الوقت لما بين أن الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين أن المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لأن سببها الحقيقي الإيجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا) أي الشيء الظاهر وهو الوقت (سببا لها) أي لنفس الوجوب (بالنسبة إليها ثم لفظ الأمر لطلب ما وجب بالإيجاب المرتب الحكم على

وامتياز الصلاة بظرفيته والوقت سبب للوجوب المؤدى أي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كأنه المؤثر فيه بالنظر إلينا تيسيرا من الله تعالى على العباد يربط الأحكام بالأسباب الظاهرة كالمالك بالشراء من أن النعم مترادفة في الأوقات والعبادة شكر فاقم المحل فقام الحال والمتقدمون على أن السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة أوجه كل منها إمارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال إلا أن المجموع يفيد القطع لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى (قوله وتلغيرها) أي لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في أوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والأصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وإن جاز أن يكون باختلاف الظرف أو الشرط إلا أنه لا يقتضيه كونه إمارة سببية نعم برده عليه أن المتغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببته لنفس الوجوب (قوله وتجدد الوجوب بتجدد الوقت) هذا أيضا يفيد الظن لأن دوران الشيء مع الشيء إمارة كون المدارعة للحدث (قوله فان التقديم على الشرط صحيح) دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببته لجواز أن يكون شرطا له هو تقديم الحكم على الشرط أيضا باطل فأجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط للوجوب الاداء وفيه نظر لأن بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لأنه موقف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب أو للاداء بل للوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء فيجوز أن يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية لا باعتبار سببته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق أن بطلان تقديم الشيء على شرطه أظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز أن يثبت بأسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح إمارة على السببية وقد يقال أن احتمال الشرطية قائم إلا أن الأدلة السابقة ترجح جانب السببية كما لم تترك يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب) يريدان ههنا وجوب باو وجوب اداء وجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك وجود الاداء وسببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري واستطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول غير الإسلام رحمهم الله تعالى ولهذا أي ولا يكون الوجوب جبراً من الله تعالى بالإيجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارئة للفعل إذ لو كانت قبله لكانت أما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرفت أن المعتبر فيه صحة الأسباب وسلامة الآلات فتمين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال أن السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لأن ما قبله نفس الوجوب وهو جبري وجوب الاداء وأنه لا يعتمد القدرة الحقيقية أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل (قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فن ههنا ذهب جمهور الشافعية إلى أنه لا معنى له إلا لزوم الاتيان بالفعل وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى

ذلك الشيء) وهو الوقت (فيكون) أي لفظ الأمر (سببا للوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الأول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة فثبت الثمن في الذمة نفس الوجوب (أما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المعنى علمه والناثم والمريض والمسافر

الانتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى بآثم تاركه ويجب عليه القضاء وإن وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر إلى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افرقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور إلى أن الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على أن المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته المحل وتحقيق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوباً بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة وأما الحنفية فذهب بعضهم إلى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى أن الشيخ المحقق أبا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى أن استحالة غنية عن البيان فإن الصوم مثلاً إنما هو الامساك عن قضاء الشئ وتبين أن الله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كان متغيرين لسكان الصائم فاعلا فعلن الامساك وأداء الامساك وكذا كل فاعل كالأكل والشارب كان فاعلاً فعلن أحدهما ذلك الفعل والآخر أداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال إن جعل أصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القرية وهو أن الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها أو معها فيكون للتحرك والسكون من العبد أداء لها وتحصيلها ثم قال إن الشارع أوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلاً بعد زوال النوم ما كان يوجب في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض والمسافر معلقاً باختيارهما الوقت تخفيفاً ورحمة فإن اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجباً فيه وإن أخره إلى الصحة والاقامة كان واجباً بعدهما بخلاف الواجب المالى فإن الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين . وأما الذاهبون إلى الفرق فنهى من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف إلى أن نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود الخارجي ولا شك في تغيرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بل يبقى على حاله وكذا في المالى أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء إخراجها من العدم إلى الوجود الخارجي إلا أنه لما لم يكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها فظهر الفرق بين الفعل وأداء الفعل هذا كلامه والظاهر أن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني أو المال المتصور مجرد عبارة لا ذلاً يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب لجواز أن يكون غافلاً كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة إذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم أو الصبي بصلاة أو مال يوجد في ذهن زيد مثلاً ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم إلى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف إلى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه أن للفعل معنى مصدر ياهو الإيقاع ومعنى حاصل بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالى لزوم المالى وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه اقتراحه في المعنى ثم أنهما



ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) أما في الأولين فلا نخطاب من لا يفهم لغو وأما في الآخرين فلا نخطابان بالصوم في أيام آخر (ولا بد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتاً ويكون سببه) أي سبب نفس الوجوب (شيئاً غير الخطاب وهو الوقت) لما ذكرنا من عدم الخطاب لأنه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة (٢٠٥) فيهما إما لهذا أو للاجتماع فيلزم من نفي

أحدهما ثبوت الآخر ثم اعلم أن بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء ويقولون إن الوجوب لا ينصرف إلا إلى الفعل وهو الأداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الأداء فلا يبقى فرق بينهما والله در من أبدع الفرق بينهما وما أدق نظره وما أمتن حكمته وتحقيق ذلك أنه لما كان الوقت سبباً لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حضر وقت شريف كان لازماً أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الأداء هو إيقاع تلك الهيئة فوجوب الأداء هو لزوم إيقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الأول لأن السبب أوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب إيقاع تلك الهيئة فالوجوب الأول يتعلق بالصلاة وهي الهيئة والثاني بآدائها حتى

الوجود أما في البدني فكافي صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظراً إلى وجود السبب وأهلية المحل وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما في المالى فكافي الثمن الذي اشتري الرجل شيئاً بثمان غير مشار إليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أدائه إلا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لأنه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالتائم والمريض مثلاً فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه إياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وإن أريد بلزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا مذهب إليه جمهور الشافعية من أن القضاء قد يكون بدون ساقية الوجوب على ذلك الشخص وإنما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بأن يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه إياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الأداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال فلو قلنا أن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيداً (قوله ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء الواجب وأتينا بالمأمور به قلنا بعد التبرع يتوجه الخطاب ويلزم أداء كافي الواجب المخير على الرأي الأصح من أن الواجب واحد لا على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الأصل لأنه اتيان بمثل المأمور به إلا أنه يكفي نفس الوجوب على مأمور وبعضهم على أن القضاء مبنى على وجوب الأداء إلا أن المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر إلى القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة في مثل التائم يتحقق وجوب الأداء على وجهه يكون وسيلة إلى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك نفع الإسلام رحمه الله تعالى في شرح المبسوط (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) لتعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لأنه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني أن السببية منحصرة في الوقت والخطاب أما لأنه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية وأما لانعقاد الاجتماع على أن السبب هو الوقت أو الخطاب فإذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولعائل أن يمنع عدم الخطاب وإنما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بان يفعل في حالة النوم مثلاً وأيس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت أو في أيام آخر كما في الواجب المخير والعجب أنهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى من شرط وجوب الأداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء إلا أنه لا يشترط وجودها عند الأمر بل عند الأداء فان النبي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثاً إلى الناس كافة وصح أمره في حق من وجد بعده ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الأداء وقد صرح بذلك كالمرضى يؤمر بقتال المشركين إذا برأ قال الله تعالى فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة أي إذا أمتنتم من الخوف فصلوا بلا إيماء (قوله فان المراد بالسبب الداعي) لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لو كان السبب بذاته) يعني أن الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعياً إليه ووجوب الأداء

أو كان السبب بذاته داعياً إلى نفس الإيقاع لا إلى الهيئة الحاصلة بالإيقاع فلزوم ذلك الإيقاع يكون نفس الوجوب فإذا تصور العقل لازم الوقوع لا بدله من إيقاع فلزوم الإيقاع هو وجوب الأداء وقد وجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء كافي المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لأن ذلك اللزوم باعتبار أن السبب داعٍ إليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلزم يحصل ذلك اللزوم

لما كان السبب سببا لكان لا يجب إيقاعه مع أنه يجوز أن يكون واقعا وإذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد أن يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم أداء المال الواجب فرع على الأول فهو وجوب الأداء فلماذا كرر أن الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين أن السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم إذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت لأنه إن كان السبب لا يتخلو إما أن تجب الصلاة في الوقت أو بعده فإن وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لأنه إن كان السبب سببا (٢٠٦) فلم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وإن وجبت بعد الوقت لزوم الأداء بعد الوقت

وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله (لأنه إن وجبت في الوقت تقدم الأداء على السبب وإن لم تجب فيه تأخر الأداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الأول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الآخر إجماعا ولا الآخر وإلا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملا يجب الأداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطول الشمس يفسد وإن كان ناقصا كوقت الأحمر يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقيق الملائمة بين الواجب والمؤدى) لأنه وجب ناقصا وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الأول لأنه شرع في الوقت الكامل لأن ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع

لزوم إيقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب إيقاعا أو غير إيقاع حتى لو كان إيقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الإيقاع ووجوب الأداء هو لزوم إيقاع الإيقاع وفي هذا دفع لما يقال أن الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الإيقاع فيكون لزوم الإيقاع نفس الوجوب لا وجوب الأداء (قوله ثم إذا كان الوقت) لإخفاء في أن الشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت وأوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل أنه يؤدى بنية الفرض والأداء ولا يعصى بالتأخير عن أول الوقت وأما السبب فكل الوقت إن أخرج الفرض عن وقته على ما سيأتى وإلا فالبعض إذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الأداء بعده وقلنا باطل بالضرورة أما لزوم أحدا الأمرين فلأن الصلاة وإن وجبت بعد الوقت فهو الأمر الثاني وهذا ظاهر وإن وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة أن الكل لا يوجد إلا بوجود جميع أجزائه والحاصل أن بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة أن الظرفية تقتضى الإحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الأول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين وإلما وجبت على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين وإلما صح الأداء في أول الوقت لامتناع التقدم على السبب فإن قيل هو سبب لنفس الوجوب لا وجوب الأداء قلنا لا خلاف في أن وجوب الأداء لا يتقدم على نفس الوجوب وإذ لم يتعين الأول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الأداء ويليهِ الشرع فيه لأن الأصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا وجه للعدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضى فان قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم إلا أن الوجوب مفض إلى الوجود أعنى الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الأداء بالجزء الأول تعين لعدم المزاحم وإلا تنتقل السببية إلى الجزء الذي يليه وهكذا إلى الجزء الذي يتصل بالأداء فان قيل لم لا يجوز أن يكون السبب حينئذ هو جميع الأجزاء من الأول إلى الاتصال قلنا لأن فيه تخطيا من القليل إلى الكثير بلا دليل وأيضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الأجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل إن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال وإلا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وأيا ما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به وإنما المتفق عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والاتصال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء وهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب مالم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين (قوله ومدها) أي صلاة العصر إلى أن غربت الشمس أي قبل فراغه منها على ما صرح به نفع الإسلام رحمته الله تعالى ليتحقق اعتراض الفساد إذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا لما كان الوقت) كلمة

ليست يكون مؤديا كما وجب لأن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات باعتبار أن عبدة الشمس يعبدونها في هذه الأوقات فالعبادة في هذه الأوقات مشابهة لعبادة الشمس فلماذا ورد النهي وعبادة الشمس إنما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فان قيل يلزم أن يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها إلى أن غربت الشمس قلنا لما كان الوقت متمسعا جازله شغل كل الوقت فيعنى الفساد الذي يتصل بالبناء) البناء هنا ضد الابتداء والمراد أنه ابتداء الصلاة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا (لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة على التعذر

لكن هذا يشكك بالفجر) يعني من شرع في الفجر ومدّها إلى أن طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كافي العصر إذا شرع في الوقت الكامل ومدّها إلى أن غربت فإن الصورتين الشرعيتين الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر أن جعل عفواً ينبغي أن يجعل في الفجر عفواً بعين تلك العلة هذا إشكال اختلج في خاطري ولم أذكر له جواباً في المآتين فيخطر ببالي عنه جواب وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت (٢٠٧) الاحرار فاعترض الفساد بالغروب على

البعض الناقص فلا تفسد وأما في الفجر فإن كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطولع على الكامل (ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان اضرورة وقد انتفت هنا) هذا للبحث الذي ذكرناه وهو أن بعض الوقت سبب إتمامه في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت في حق القضاء كل الوقت سبب لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء (فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول أنه إذا لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء

ليست في موقعها إذ لا معنى لسببية الأول والثاني وعبرة بغير الإسلام رحمه الله تعالى أن الشرع جعل الوقت متسعاً ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء واعلم أن الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر أو ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الإتيان بالعزيمة والإقبال على الصلاة في جميع الوقت هو وقوع بعض الأداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث عرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ في وقت الاحرار ووجه تعذر الاحتراز عنه أن ليس في وسع العبد أن يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارناً بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالأداء إلا بامتداد الأداء إلى التيقن بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الأداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت إذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو ما لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداءً لا قضاء وظاهر أن شغل كل الوقت بالأداء بدون هذا الفساد يمنع في العصر دون الفجر بلا إشكال وقد يجاب عن إشكال الفجر بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بأن الطلوع دخوله في الكراهة وفي الغروب خروجها عنها وأما جواب المصنف رحمه الله تعالى ففيه نظر لأن شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الإتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالأداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ إلى أن ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أن السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه أنه إذا شرع فكل جزء إلى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يليه ومحله لادائه وعلى هذا لا يرد أصل السؤال في العصر الممتد لأن الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولو لم يؤد) فالسبب كل الوقت في حق القضاء إذ في حق الأداء السبب هو الجزء الملاصق واحداً فواحد إذ لو كان السبب في حق الأداء أيضاً جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فإن قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لأن نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبهاً بالكفر فاذا مضى خالياً عن الفعل زالت محلّيته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتاً بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملاً على من صار أهلاً في آخر العصر كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله تعالى وقد يجاب بأن الأجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملاً ترجيحاً لاكثر الصحيح على الأقل الفاسد (قوله ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت) وهو ما إذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت إذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى في أول الوقت لا يكون إتياناً بالأداء الواجب وبالأمور به لا نقول بعد الشروع يجب الأداء ويتوجه الخطاب على ما مر (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلاً عن الواجب ويسمى الواجب الموسع أن لا يتعين بعض أجزاء

حتى يجب القضاء ناقصاً في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملاً (ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لاشئ عليه ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعيناً شرعاً واختياراً في الأداء إلى العبد لم يتعين تبعيته نصاً إذ ليس له وضع الشرائع وإنما له الارتفاق فعلاً فيتعين فعلاً كالتحارب في الكسفات ومنه أنه لما كان الوقت متسعاً شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا هذا الواجب) هذا جواب إشكال وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال (لأن ما ثبت حكماً أصلياً) وهو

وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد أو ألقسم الثاني) وهو أن يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) أي نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار للؤدى لأنه قدر وعرف به) فان الصوم مقدر بالوقت (٣٠٨) وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح إلى

الغروب مع النية فاوقت داخل في تعريف الصوم (وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل) ونظائره كثيرة فانه إذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة أنه إذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة له وهنا كذلك لأن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة (ولنسبة الصوم اليه وتكرره به وصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه أن لا يشرع فيه غيره فلذلك يقع عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان إذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير) إشارة إلى الصوم الخصوص برمضان (في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه) أي من المسافر (لكنه رخص بالفطر وإذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فصالح دينه وهو قضاء دينه أولى وانما لم يشرع

الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عذبت هذا الجزء للسببية ولا قصد بان ينوى ذلك وهذا يعلم بطريق الأولى وذلك لأن تعيين الأسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وإنما للعبد الاتفاق فعلا أي اختيار فعل فيه رفق وإيسر ذلك بتعيين جزء لأنه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدى الصلاة في أي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب أحد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصد او لانصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة إليه وفي هذا إشارة إلى ما هو المختار من أن الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي الخير هو أحد الأمور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع أنه يجب في أول الوقت وفي الآخر قضاء أو يجب في الآخر وفي الأول نقل يسقط القضاء وفي الخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد أو الواجب بالنسبة إلى كل واحد شيء آخر وهو ما يفعله أو الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر (قوله لانه) أي الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بزيادة وينتقص بانتقاصه وعرف به أي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى فلا دخل له في المعيارية إلا بتكلف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) أي الاخبار عن الموصول مشعر بعلمية الصلة للخبر عند صلاحها ذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على أن الاظهر أن من هنا شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ولنسبة الصوم) إلى الشهر كقولنا صوم رمضان والأصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو أن يكون ثابتا به لأن معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص إلا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتا بالوقت لثبوته على اختيار العبد فاقم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض إلى الوجود الحسي مقامه (قوله وصحة الاداء فيه) يعني أن السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الأكثرين أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه لأن صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات في أوقاتها فتعلق كل بسبب ولأن الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الإمام السرخسي رحمه الله تعالى إلى أن السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للجموع إلا أن السبب هو الجزء الأول منه ثلثا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصبح وأفاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الغرض في الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما إذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك إذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه إلا أنها أمارات تنيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا (قوله ولأن وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كما أنه قال إذا نوى واجبا آخر يقع عنه لأنه لما رخص الخ ولأن وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه أي في حق المسافر بل في حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وإنما قلنا في حق أدائه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقيق سبب

الوجوب

للمسافر غيره ان أتى بالعزيمة وهنا لم يأت لإدصام واجبا آخر) جواب عما قال ان المشروع في هذا اليوم

في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان أتى المسافر بالعزيمة أما إذا أعرض عنها فلا نسلم ذلك (ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الأول) وهو قوله فصالح دينه وهو قضاء

دينه أولى (إن شرع في النفل يقع عن رمضان) لأنه إذا شرع في واجب آخر لما يقع عنه لمصلحة دينه فإن قضاء ما فات أولى للمسافر من أداء رمضان لأنه إن مات قبل إدراك عدة من أيام أخر أراق الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فإذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصلحة دينه ففيما إذا نوى النفل فصالح دينه إنما هي أداء رمضان لا النفل (وعلى الثاني) أي وعلى الدليل الثاني وهو أن الوقت بالنسبة إليه كشعبان (يقع عن النفل وهنار وإيتان) أي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة (٢٠٩) روايتان (وإن أطلق فالأصح أنه يقع

عن رمضان إذا لم يعرض عن العزيمة وأما المريض إذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا) قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه وفي هذا الكلام نظر لأن المرخص هو المريض الذي يزداد بالصوم للمرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي أنه (لما صار الوقت متعينا له فكل إمساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل) أي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالأجير الخاص فإن منافعه حق المستأجر (فيقع عن الفرض وإن لم ينو كنية كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا

الوجوب فيه دون شعبان) قوله وهنار وإيتان) روى ابن سماعة أنه يقع عن الفرض وهو الأصح وروى الحسن أنه يقع عن النفل هذا إذا نوى النفل وإن أطلق النية فقليل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والأصح أنه يقع عن الفرض على جميع الروايات لأنه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف إطلاق النية منه إلى صوم الوقت كالقيم فإن قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لأن الوقت إنما يصير بمنزلة شعبان إذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر (قوله وفي هذا الكلام نظر) جوابه أن الكلام في المريض الذي لا يطبق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الإمام السرخسي في المبسوط من أن قول السرخسي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهواً أو مؤل بالمريض الذي يطبق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أبي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما إذا أمسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوماً واقعاً عن الفرض لأن الأمر المتعلق بالفعل في محل معين وإن كان ديناً باعتبار ذاته بمعنى أنه يجب إيجاده لكنه أخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعلي أي وصف وجدي يقع عن المأمور به كرد الذبيحة والغصب وهذا كما إذا استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً كان فعله واقعاً عن جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الأجير بالخاص لأن المستحق في الأجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الأجير وكما إذا ذهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فإنه يخرج عن العهدة فإن قيل ابتداء ما تقي درهم إلى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة أو الفقير المديون أو الكلام الزامي والجواب أن تغيير الوقت للصوم لا يجوز أن يكون استحقاقاً للمنافع العبد وأما كونه عليه لأنه حينئذ يكون جبراً لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقرينة لأنها الفعل الذي يقصده العبد للتقرب إلى الله تعالى وبصرفه عن العادة إلى العبادة باختياره فإن قيل فامعنى تعيين الشرع إمساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه أنه عين إمساكه الذي يكون قرينة لأن يكون صوم رمضان لا صوماً آخر وإمساكه بوصف القرينة لا يتحقق بدون النية إذ لا قرينة بدون القصد فإن قيل فإذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم يجز صرفها إلى صوم آخر قلنا عدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كافي لليل مع القطع بأنه لا استحقاق فيه أصلاً فظهر بما ذكرنا أن الاعتراض بأن الإمساك اختياري لا جبري إنما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وأما هبة النصاب فإنما صارت زكاة من جهة أنها عبادة تصلح أن تكون مجازاً من الصدقة بناء على أن المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر الإمام السرخسي رحمه الله تعالى أن معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القرينة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرّد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع (قوله وقال الشافعي رحمه الله تعالى) لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن تصير مستحقة لله تعالى

هذا يكون جبراً والشرع عين الإمساك الذي هو قرينة لهذا) أي

(٢٧ - توضيح ١)

لصوم رمضان) ولا قرينة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله تعالى لما كان منافعه على ملكه) لأن منافعه صارت حقا لله جبراً (لا بد من التعيين لتلاصير جبراً في صفة العبادة قلنا نعم لكن الإطلاق في المتعين تعيين) هذا قول بموجب العلة أي تسليم دليل المعلن مع بقاء الخلاف على ما يأتي فخلصه أنا نسلم أن التعيين واجب لكن نقول الإطلاق في المتعين تعيين فإنه إذا كان في الدار زيد وحده فقال أخيراً إنسان فالمراد به زيد (ولا يضر الخطأ في الوصف) بأن نوى النفل أو واجبا آخر وهو صحيح مقيم (لأن الوصف لم يكن مشروعا يبطل فبقى الإطلاق وهو

تعيين وقال) أى الشافعى رحمه الله تعالى (لما وجب التعيين وجب من أوله إلى آخره لأن كل جزء يفترق إلى النية فإذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى) أى لعدم تجزى الصوم صحة وفساداً فإنه إذا فسد الجزء الأول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية (٢١٠) المتقدمة المنفصلة عن الكل فلأن يصح بالمتصلة بالبعض أولى) جواب

على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبن في صفة العبادة بأن يكون إمساكاً على قصد القرية للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى وتحقيق ذلك أن وصف العبادة أيضاً عبادة ولهذا يختلف ثوابها فكما لا بد لصيرورة الفعل قرية من النية كذلك لا بد لصيرورة القرية فرضاً أو نقلاً منها احتراماً عن الجبر وتعيين المحل وإنما يكفي للتمييز لا لثبوت الجبر وإثبات القصد أو ما تأدى فرض الحج بدون التعيين فإنما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجباً آخر أو مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب أنا نسلم وجوب التعيين إلا أننا لا نسلم أنه لا يحصل التعيين باطلاق النية فإن الاطلاق في المتعين تعيين كما إذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا إنسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذلك ههنا لما لم يشرع في الوقت إلا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو الايجاد وطاب الحصول فإن قيل سلنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي أن لا يحصل بالخطأ في الوصف بأن ينوى النفل أو واجباً آخر كما لا يقال زيد باسم عمر وقلنا لما نوى الأصل والوصف والوقت قابل الأصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل بل الأمر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق أصل الصوم فإن قلت الوصف ههنا لازم ضرورة أن الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان الأصل ضرورة انتفاء المزوم بانتفاء اللازم بل الأصل والوصف وان تغاير بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الأوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الأصل لجواز أن يوجد مع وصف آخر كالغرض ههنا ثم أنها أوصاف راجعة إلى اعتبار الشارع فله أن يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفاية عن الصوم لا بمعنى أنه ينتفى الشيء الذى هو نقل ليكون ذلك نفياً للصوم فإن قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المناقاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض إنما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغوما في ضمنها وقد يجاب عن أصل استدلاله بأننا لا نسلم أن وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فإن الغرض اسم لما ألزما الله تعالى إياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الإخلاص لله تعالى وذلك بالنية بأن يقصد بقلبه توجيه فعله إلى الله تعالى وحده فإذا وجد الإمساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الزام من الله تعالى فنيته النفل أو واجباً آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الأمر إذ لا أثر لظنه أن اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وإن ظن الناس أنه ليس باخ بناء على أن أمه لم تلده مولوداً آخر ظناً فاسداً (قوله فيفسد الكل لعدم التجزى) لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لا نقول الصحة وجودى فتفتقر إلى صحة جميع الأجزاء بخلاف الفساد وأيضاً ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط (قوله والنية المعترضة) يعنى ان افتران النية بجميع الأجزاء متعذر وبأول الأجزاء متعذر وحرج فلا بد من التقديم عليه بأن يعزم في الليل أنه يمسك لله تعالى من الفجر إلى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالتنية في أول الصلاة تجعل باقية إلى آخرها وأما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ماضى من الإمساكات لأن الشيء إنما يعتبر حكماً إذا تصور حقيقة كالتنية في خلال الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب أننا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض أجزاء اليوم متحققة تقديرًا كما أن النية

عن قوله أن النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم أولاً أن الاستناد هو أن يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فإنه يملكه الغاصب باداء الضمان مستنداً إلى وقت الغصب حتى إذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعى رحمه الله تعالى يقول إذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه إلى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد إنما يمكن في الأمور الثابتة شرعاً كالملك ونحوه وأما في الأمور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهاهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى أمر وجدانى فإذا كان حاصلًا في وقت لا يكون حاصلًا قبل ذلك الوقت ألا يرى أنها لا تستند إذا اعترضت النية بعد الزوال وكفى صوم القضاء فإذا لم تستند بقى البعض بلانية فنجيب بأننا نقول أن النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد

بل نقول أن النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرًا فإن الأصل هو مقارنة العمل بالنية فإذا نوى في أول الليل لجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرًا فكذلك ههنا وأيضاً إذا كان الأكثر مقروناً بالنية وللأكثر حكم الكل يكون الكل مقارناً بالنية تقديرًا فلماذا قال (وتكون تقديرية لاستندة

والطاعة قاصرة في أول النهار لأن الإمساك في أول النهار عادة الناس فيكفيها النية التقديرية) فلا نقول ان الجزء الأول من الصوم إذا خلا عن النية ففسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الأول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الأكثر علم أن النية التقديرية كانت موجودة في الأول والنية التقديرية كافية في الجزء الأول لقصور العبادة فيه وإن لم توجد في الأكثر علم أن النية التقديرية لم تكن موجودة في الأول (على أن ترجح بالكثرة لأن الأكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح) اعلم أن ترجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه النية بالكثرة والشافعي رحمه الله تعالى يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تنصح بدون النية (٢١١) فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد

إلى البعض الذي وجد فيه النية فيرجع البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد الذي لم توجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لا نأثر نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة) فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا لتقديم الذي لا يعترض عليه المتأني كالاتصال قلنا وفي التأخير أيضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الغرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة) وأيضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك أيضا إذ نسي النية في الليل أو نام أو غمى عليه (ولا صيانة الوقت الذي لا أدرك له أصلا واجبة حتى أن الأداء مع نقصان

المتقدمة التي لا تقارن شيئا من أجزاء اليوم تعتبر مقارنتها تقديرا ولا خفاء في أنه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الأجزاء فلان يصح بالنية المتصلة ببعض أو لى لكن جعل النية بالليل أفضل لما فيه من الاحتياط والمساواة إلى الامتثال فان قيل المعلوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه أو لم يعزم على تركه وأما المعلوم بالعدم الأصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما أن المنقضي يجعل كالتقدير فكذلك الآتي لأنه يصدد السكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الأجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لأنه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا لا أكثر حكم الكل في كثير من الأحكام فيجعل اقتران الأكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الأول يفسد قبل أن تقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا بل يتوقف الإمساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الأكثر صارت صوما ولا فسدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب أن يكون ذلك البعض بماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة في أول النهار) لقلته مخافة الهوى بناء على عدم اعتياد الأكل فيه فترك الأكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى (قوله وفي التأخير أيضا ضرورة) فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة ببعض وفي بعض الأحيان وبناء الأحكام على الأعم الأغلب دون القليل النادر قلنا إنما سوينا في أصل الحاجة لا في قدرها والخاص في مواضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يمتنى عليه الأحكام بل هي كثيرة في نفسها وإن كانت قليلة بالإضافة إلى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم لأن في ما قبل نصف النهار يترك الكل إلى خلف وهو الأكثر وفيما بعده يفوت الأصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الأقل بمقابلة الأكثر في حكم العدم واعلم أن المراد بنصف النهار هنا هو الضحوة الكبرى لأنها نصف النهار الصومى أعنى من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس إلى غروبها واختار أنه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنته النية لأكثر النهار الصومى (قوله خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى المختار من مذهبه على ما هو المصطور في الكتب أنه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في أول النهار أيضا وأنه يكون صائما من أول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الإمام في الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعني لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلا

أفضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى) اعلم أنه لما أقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا أو لهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانها قوله ولان صيانة الوقت الذي الخو الدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوى نهارا إنما يصح ضرورة أن الصيانة توجب فعل هذا الدليل لا تجب الكفارة إذا أفسده (ومن حكمه) أي من حكم هذا القسم وهو أن يكون الوقت معيارا للوعدى (أن الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه) أي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده إذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وإن كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أي من جنس صوم رمضان (المنذور في الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن إن صام عن واجب آخر يصح عنه لأن تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعينه صار مؤثرا



في حق وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب أن الوقت متعين المنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع أي أن نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور) وأما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه أنه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من (٢١٢) التبييت) أي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فإن الوقت

متعين فكفي النية الحاصلة في الأكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار بناء على تعيين الوقت فإن تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهناك تعيين الوقت فوجب النية الحقيقية في أول النهار) وأما النفل فهو المشروع الأصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فكفي النية في الأكثر وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته ويشبه المعيار لأنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد ولأن وقته العمر فيكون ظرفا حتى إن أتى به بعد العام الأول يكون أداءه بالاتفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقا لا يجوز تأخيرها عن العام الأول وهو لا يسع إلا حج واحد فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز بشرط أن لا يفوته قال السرخسي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في أن الأمر المطلق أي وجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى أن أمر

فهذا الصوم وإن كان من القسم الثالث من جهة أن الوقت معيار لا سبب إلا أنه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لأن تعيين وقت المنذور إنما حصل بتعيين من الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيها هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف إلى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيها هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف إلى المنذور بل يقع عما نوى فإن قلت قد قيدوا النذر في أمثلة القسم الثالث بأن يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث أن الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر إلى نية من الليل وهذا مشعر بأن المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا إخفاء في أن الوقت فيه ليس بسبب وإنما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني أيضا بل قسما برأسه فلا تنحصر الأقسام في الأربعة قلنا ليس من القسم الثالث إلا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك أن المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه أقصروا في أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لأن النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الأداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من أنه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا أو غير شرط (قوله وأما النفل) جواب سؤال تقريره أن عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فأجاب بأن المشروع الأصلي في غير رمضان هو صوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالأكثر وتحقيقه أن الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذور في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك وأما الواجبات الأخر فانما هي من المحتملات فإذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت إليه وإلا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات (قوله وأما القسم الرابع) من الوقت فهو الحج فإن وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبين ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة إلى سنة الحج وذلك أن وقته يشبه الظرف من جهة أن أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة أنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة إلى سني العمر وذلك لأن وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداءه بالاتفاق لوقوعه في الوقت إلا أنه عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقا حتى لا يجوز تأخيرها عن العام الأول وهو لا يسع إلا حج واحد فأشبه المعيار من جهة أنه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز تأخيرها عن العام الأول بشرط أن لا يفوته فإن عاش أدى وكانت أشهر الحج من كل عام صالحة للأداء كالأجزاء الوقت في الصلاة وإن مات تعينت الأشهر من العام الأول كالنهار للصوم فثبت الإشكال فإن قلت كلاهما في هذه المسئلة أشكل من وقت الحج لأنه لما تضييق الواجب في العام الأول بحيث لم يجوز تأخيرها عنه على قول أبي يوسف يعين أن وقته العام الأول لجميع العمر فكيف يكون في العام الثاني أداءه ولما ثبت التوسيع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعالى تعين أن وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم أبو يوسف

رحمه

المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله تعالى لما كان الاثنان به في

العمر أداء إجماعا علم أن كل العمر وقته قضاء الصلاة والصوم وغيرهما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى لما وجب عليه لا يسمع أن يؤخره لأن الحياة إلى العام القابل مشكوك حتى إذا أدرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الأول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فإن الحياة إلى اليوم الثاني غالبه فاستوت الأيام كلها فإن قيل لما تعين العام الأول ينبغي أن لا يشرع فيه النفل قلنا إنما عينا احتياطيا

احترازاً عن الفوت فظهر ذلك في حق الاسم فقط لا في أن يبطل اختيار جهة التقصير والاثم) أي لما كان الحج فرض العمر كان الأصل أن لا يتعين بالعام الأول وإنما عيننا احتياطاً للتلافوت ويظهر أثر هذا التعيين في الائم فقط أي إن أخر عن العام الأول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثماً لكن لا يظهر أثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة (٢١٣) التقصير والائم بان أدرك الوقفة ولم ينو حجة

الإسلام بل نوى النفل (وإذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولأن أفعاله غير مقدر بالوقت) بخلاف الصوم فإنه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه (فان تطوع) هذا جواب إذا في قوله وإذا كان هذا الوقت (وعليه حجة الإسلام يصح وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقع عن الفرض اشفاقاً عليه فان هذا) أي التطوع وعليه حجة الإسلام (من السفه فيحجر عليه) أي إذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نية فبقية النية المطلقة وهي كافية (على أنه يصح باطلاق النية وبلا نية كن أحرم عنه أصحابه وهو مغنى عليه قلنا المحجرفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين إذ الظاهر أن لا يقصد النفل وعليه حجة الإسلام والإحرام غير مقصود) جواب عن قوله كن أحرم عنه أصحابه (بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره

رحمه الله تعالى بالتضييق للاحتياط لا لانتقاط التوسع بالسكينة ولهذا جاز أدائه في العام الثاني وحكم محمد رحمه الله تعالى بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الإنسان لا لانتقاط التضييق بالسكينة فلماذا يائم بانأخير لومات العام الثاني فثبت أن وقته يشبه كلام من الظرف والمعيار عندهما رحمه الله تعالى إلا أن الأظهر الرجوع في الاعتبار هو المعيارية عند أبي يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله تعالى (قوله) احترازاً عن الفوت) يعني أن التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت لأنه أمر أصلي فأثر التعيين إنما يظهر في حرمة التأخير وحصول الائم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فإنه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره في الاسم وعدم جواز النفل جميعاً (قوله) ولكنه ليس بمعيار) لما ذكرنا من أن أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولأن أفعال الحج غير مقدر بالوقت يعني أن كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر أن يكون من وقت كذا إلى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معياراً فان قلت أي فرق بين الدليلين قلت الأول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى أن مسألة صحة التطوع مبنية على أن الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي (قوله فصل) في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور في آخر أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى في بيان الأهلية حيث قال الكافر أهل أحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لأنه أهل لأدائها فكان أهلاً للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلاً للثواب الآخرة لم يكن أهلاً للوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعاً عنه عندنا ولزمه الإيمان بالله تعالى لما كان أهلاً لأدائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطباً بالشرائع بشرط تقديم الإيمان لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطاً مقتضى وقيل أن ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطباً بها بل الترجمة الصحيحة أن الكفار هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الإيمان وقد يقال أن ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالإيمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط في التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلاً للناظره (قوله في حق المؤاخذه في الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه أنهم يؤخذون بترك الاعتقاد لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فذهب العراقيين أن الخطاب يتناولهم وأن الأداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي أبو زيد والإمام السرخسي وفخر الإسلام رحمهم الله تعالى وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام وإنما تظهر فائدة الخلاف في أنهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في أصول الشافعية من أن تكليفهم بالفروع إنما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الأصول فظهر أن محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذه على ترك الأعمال بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك الاعتقاد الوجوب (قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) أورد الآية دليلاً على أنهم مخاطبون

بدلالة الأمر) فان عقد الرفاقة دليل الأمر بالمعاقبة (فصل) هذا الفصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو غير مذكور في أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ولما كان مهما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة (ذكر الإمام السرخسي لا خلاف في أن الكفار يخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر) الآية اعلم أن الكفار

مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا جماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخضة في الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله (أما في حق وجوب الأداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى لأنهم لم يجبوا يؤخذون على تركها ولأن الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر) جواب اشكال وهو أن العبادات لما لم تكن معتد بها مع الكفر لا يكون في وجوب الأداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر (لأنه يجب عليه بشرط الإيمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإنهم أجابوك فاعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقديم (٢١٤) عدم الإجابة لا تفرض أماعند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم

عند عدم الشرط فظاهر وأما عندنا فلعلم الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة (ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره أن الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لأنه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر أي الامام شمس الأئمة رحمه الله تعالى (أن علماء نالم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله تعالى فاستدل البعض بان المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء صلاة الردة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) فدل على أن المرتد

بالعبادات في حق المؤاخضة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على أن محل الوفاق ليس هو المؤاخضة في الآخرة على ترك الأعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخضة على ترك الأعمال أيضا ولذا أجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت إلا بدليل فان قيل لاحجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب إلى ترك الصلاة والزكاة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك أو يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا الاجماع على أن المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب إنما يحسن إذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا وليس كذلك والمجرمون عام لا يخصر له بالمرتدين (قوله) وأما عندنا فلعلم الدليل على الفرضية) ممنوع فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلاة دليل عليها مع أن المعلق بالشرط هو الأمر بالإعلام لا نفس الفرضية (قوله) ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب) أجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الإيمان به ولا استحقيق العقاب على تقدير الترك قال الكفار ان توصلوا إلى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والافعال عقاب وعدم الأهلية إنما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعني الإيمان وأيضا منقوض بالأمر بالإيمان فانه أيضا لنيل الثواب فان قيل الإيمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف يثبت شرطها وتبعها لوجوب الفروع ألا يرى أن السيد إذا قال لعبده تزوج أربعا لا تثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الإيمان بالأوامر المستقلة الواردة فيه لأنه يثبت في ضمن الأمر بالفروع (قوله) وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثاني للفريق الأول يعني أن سقوط الخطاب بالأداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من أهلية ثواب العبادة وأما الجواب عن تمسكهم الأول فهو أن المؤاخضة لا تسلزم الخطاب في حق وجوب الأداء في الدنيا ولا نسلم المؤاخضة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وإنما المؤاخضة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر (قوله) وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف إذا الصحة إنما تبني على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والأداء عند الشافعي رحمه الله تعالى إنما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى (قوله) لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان) الآية هو عند الشافعي رحمه الله تعالى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل

غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى مخاطب بها (والبعض بانه إذا صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم المطلق الوقت باق فعليه الأداء خلافا له بناء على أن الخطاب ينعدم بالرد وقصحة ما مضى كانت بناء عليه) أي على الخطاب فاذا علم الخطاب عدم صحة ما مضى (فبطل ذلك الأداء فاذا أسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الأداء والبعض فرعه على أن الشرائع ليست من الإيمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالإيمان فقط) فلا مخاطبون بالشرائع عندنا لأنها غير داخلية في الإيمان ومخاطبون عندهم لكونها من الإيمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الأول بقوله (لأنه) إنما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا فيفر لهم ما قد سلف) فسقوط القضاء عندنا لا يدل على أن المرتد غير مخاطب بل يمكن أن يكون مخاطبا لكان سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله (ولأن المؤدى) إنما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا أسلم في الوقت

يجب لاحالة) أى فاذا حبط العمل ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعاً واحتج على ضعف التفریع المذكور بقوله (ولأنهم مخاطبون لعقوبات  
والمعاملات عندنا مع أنها ایست مع الإيمان) فقولهم لأنهم مخاطبون بالإيمان فقط ممنوع ثم لما أبطال الاستدلالات المذكورة قال  
والاستدلال الصحيح على مذهبن أن من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لا يجب عليه (فعل أن الردة تبطل وجوب أداء العبادات  
(فصل والنهي إمام عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر) المراد بالحسيات مالها وجود حتى فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعى مع  
الوجود الحسى كالبيع فإن له وجوداً حسياً فإن الإيجاب والقبول موجودان حساً ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فإن الشرع يحكم بأن  
الإيجاب والقبول الموجودين حساً يرتبطان ارتباطاً حكماً فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشتري أثره فذلك المعنى هو البيع حتى إذا  
وجد الإيجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعاً وإذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بل ترتب الملك عليه فيثبت الوجود  
الشرعى (فيقتضى القبح لعينه اتفاقاً لا بدليل أن النهى لقبح غيره فهو وإن كان وصفاً فكلاً ولاول لأن كان مجاوراً كقوله تعالى ولا تقربوهن  
حتى يظهن وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعى رحمه الله تعالى هو كالأول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع بأصله  
لا بدليل أن النهى للقبح لعينه ثم إن القبح لعينه باطل اتفاقاً) اعلم أن (٢١٥) النهى يقتضى القبح وإنما اخترنا لفظ

الاقتضاء لما ذكرنا أن الله تعالى إنما ينهى عن الشيء لقبحه لا أن النهى يثبت القبح فإن كان النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه لأن الأصل أن يكون عين المنهى عنه قبيحاً لا غيره فقبح عين المنهى عنه أما القبح جميع أجزائه أو بعض أجزائه فالقبح لبعض أجزائه داخل فى القبح لعينه فاذا كان الأصل أن يكون قبيحاً لعينه لا يصرف عنه إلا إذا دل الدليل على أن النهى عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحاً لغيره ثم ذلك الغير إن

المطلق على المقيد (قوله عندنا) ليس معناه أنهم لا مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمه الله تعالى عليه بل هو لتحقيق أن الخلاف ليس مبني على الخلاف في كون العبادات من الإيمان (قوله والاستدلال الصحيح) لا يقال أنه خرج بقوله تعالى أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لأننا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال إن النذر من الأعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهى هو قول القائل لا تفعل استعلاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كف عن الفعل استعلاء والخلاف في أنه حقيقة في التحريم أو الكراهة أو فيهما اشتراكاً لفظياً أو معنوياً كما سبق في الأمر ثم النهى المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقادهم إما أن يكون نهيًا عن فعل حسى أو شرعى وكل منهما إما أن يكون مطلقاً أو مع قرينة دالة على أن القبح لعينه أو لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعى بما يتوقف تحققه على الشرع والحسى بخلافه واعتراض عليه بأن مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجيب بأن المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو عقد مخصوصاً يتوقف على شرائط وترتب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بأن المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك فى الحسيات أيضاً وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق إلا بالشرب ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو اتقى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كاصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وإن وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والإيجاب والقبول وقد يقال أن الفعل إن كان موضوعاً فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى وإلا حسى (قوله يقتضى القبح لعينه) أشار

كان وصفاً لحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الأول لأن القسم الأول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وإن كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الأول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهن دل الدليل على أن النهى عن قربان للجوار وهو الأذى حتى إن قربها وجد العلوق يثبت النسب اتفاقاً وإن كان للنهي عن الشرعيات فعند الشافعى رحمه الله تعالى هو كالأول أى يقتضى التبع لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية بأصله إلا إذا دل الدليل على أن النهى للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقاً وإنما أوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم أنه لا فرق عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى بين العبادات والمعاملات هو يقول (لاصحها) أى للشرعيات (شرعاً الأول أن تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشرع عنها إذا أدنى درجات المشروعية الإباحة وقد انتفت ولأن النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية) اعلم أن الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى فى أمرين أولهما أن النهى عن الشرعيات بلا قرينة أصلاً يقتضى القبح لعينه عنده وفائدة أنه إن كان التصرّف باطلاً وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة بأصله وانها انه اذا وجدت القرينة على أن النهى بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفاً فانه باطل عند الشافعى رحمه الله تعالى وعندنا يكون صحيحاً بأصله لا بوصفه ونسميه فاسداً وهذا الخلاف مبني على الخلاف الأول وسيجيء هذا الخلاف فى هذا الفصل والدليلان المذكوران فى المتن يدلان على مذهبه فى الخلاف الأول وهو كون التصرّف باطلاً

(قلنا حقيقة النهي توجب كونه النهي عنه ممكنًا في ثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور لأصحابنا على أن النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد أورد الخصم عليهم أن إمكان النهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم أنه يجب أن يكون ممكنًا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي (فامكانه إما بحسب المعنى الشرعي أو اللغوي والثاني باطل لأن المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لأجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فنعين الأول) بتحقيقه أنه إذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا أمران أحدهما أمر لغوي من غير المعنى (٢١٦) الشرعي الذي ذكرنا وهو قولها بعت واشتريت وهذا أمر حسي والثاني هذا

القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فإن كان النهي عن الأمر الأول يكون النهي عن الحسيات وحينئذ إن كانت المفسدة التي نهى لأجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلاً لكن الواقع ليس هذا القسم لأن المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وإن كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحاً لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وإن كان النهي عن الأمر الثاني يجب إمكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي القبيح لذاته أو لجزئه لأن ذلك يناهز إمكان وجوده شرعاً فيكون القبيح أمراً خارجياً وأيضاً إذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعاً لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الإمكان

بلفظ الاقتضاء إلا أن القبيح لازم متقدم بمعنى أنه يكون قبيحاً في نهى الله تعالى عنه لأن النهي يوجب قبحه كما هو رأي الأشعرى والحاصل أن النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الإطلاق على القبح لعينه أي لذاته أو لجزئه بواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير إن كان وصفاً قائماً بالنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وإن كان مجاوراً منفصلاً عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبيح لغيره بواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رحمه الله تعالى بالعكس وثمرة ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كأصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد من أفعال الثواب والبيع الفاسد سبباً للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فنحكم بارتفاع الوضع جهل النهي عنه قبيحاً لعينه ومن لا فلا لتناهي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهى عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو صحيح مكروه وإن كان وصفاً ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الأحكام وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أن القبح بوصفه (قوله قلنا حقيقة النهي) أصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله تعالى في باب الرد على من زعم أن الطلاق غير السنة لا يقع أن النهي عليه الصلاة والسلام نهى عن صوم يوم النحر أنها ناهى عما يتكون أو عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو إذ لا يقال للأعشى لا تبصر والادعى لا تطر وتحقيقه أن المنهى عنه يجب أن يكون متصور الوجود بحيث لو أقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب بأقلامه وبين أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فإنه لبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً كالتوجه إلى بيت المقدس وحل الأخوات وذكر الإمام الغزالي في المستصفى أن مثل الصلاة والصوم والبيع في الأوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقى على أصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما تنكح آبائكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة أيام أقرائك فإنه في معنى النهي وحاصله أن إمكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه إلى إمكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بأن الحائض إنما نهيت عما سماه الشرع صوماً وصلاة لا عن نفس الإمساك والدعاء والمصنف رحمه الله تعالى فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع أن وجود الفعل المشروع بأمرين بفعل العبد وبإطلاق الشرع في النهي امتنع الإطلاق فلم يبق مشروعاً لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلاً أن العبد ما مور بالصوم وليس في وسعه إلا الإمساك مع النية في النهار فاما صيرورة عبادة في الشارع ففي

بالمعنى الشرعي فإن قيل النهي عن البيع مثلاً ليس إلا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لإنشاء البيع بمعنى أنه كلفاً وجد هذا اللفظ من الأهل مضافاً إلى المحل يوجد إنشاء البيع الشرعي قطعاً فالقدرة حاصلة على إنشاء المعنى الشرعي بأن يتكلم باللفظ الموضوع له مضافاً إلى المحل الصالح له فإذا كان المعنى الشرعي مقدوراً يصح أن يكون منهيًا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيًا عنه لأنه إن تكلم به ثبت بهما هو المنهى عنه وهو الإنشاء فإذا تكلم به ثبت المعنى الموضوع له وهو الإنشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض يوم

(ولأن النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالمك مثلاً فنقول بصحته لا بأباحتها والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي) قد ثبت فيما مضى أن الأمر يقتضى كون المأمور به حسناً قبل الأمر والنهي يقتضى كونه قبيحاً قبله خلافاً للأشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن أن يثبت مقتضى على وجه يبطل المقتضى وهو (٢١٧) النهي فإنه لو كان قبيحاً لعينه في

الشرعيات يكون باطلاً لا يمكن وجوده شرعاً والنهي عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) وهو القبح لغيره (وبالعوض سلوا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات أصلاً فلا تصح الصلاة في الأرض المغصوبة) اعلم أن أبا الحسين البصري أخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي أما في العبادات فذهب أن النهي يقتضى البطلان مطلقاً وإن كان الدليل دالاً على أن النهي بسبب القبح في المجاور كالصلاة في الأرض المغصوبة فإنها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لأنه لم يأت بالمأمور به لأن النهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به فإنه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعنى الاشتغال على المأمور به ذاتاً والنهي عنه عرضاً والمشروعات

يوم النحر لما زال إذن الشارع لم يبق صوماً مشروعاً مع بقاء تصور الفعل من العبد واعتراض عليه بأن النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوماً كالامساك مع النية في الليل وجوابه أنه لا حقيقة للصوم شرعاً إلا الامساك من الفجر إلى المغرب مع النية وهذا تصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان أحدهما أن النهي لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي أي غير المعبر في الشرع لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لأننا علم قطعاً أن المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء واثنيهما أنه لو لم يكن صحيحاً لكان متمتعاً فلا يمنع عنه لأن المنع عن المتمنع عبث والجواب عن الأول أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة وعن الثاني أنه متمنع بهذا المعنى وإنما المحال منع المتمنع بغير هذا المعنى كالحاصل يتمنع تحصيله إذا كان حاصله بغير هذا التحصيل (قوله ولأن النهي) جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لازماً للخصم لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل للفعل إنما يحسن للأمر ويقبح للنهي وحاصل الكلام أنه إن أراد بالصحة مكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالمك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهي يقتضى أن يكون المنهي عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) يعني أن النهي يقتضى القبح والمنهي عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الأمرين وذلك بأن يحمل على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على مقتضى وهو القبح وعلى مقتضى وهو النهي بأن لا يكون نهياً عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فإنه يلزم إسقاط النهي وجعله لغواً عبثاً (قوله والبعض سلوا) ذهب المتكلمون والجباي وأبو هاشم وأحمد ومالك في إحدى الروايتين إلى عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة وذهب القاضي أبو بكر إلى أنها لا تصح إلا أنه قال يسقط الطلب عندها لباها يعني لا يجب القضاء واختار أنها تصح استدلالاً بالمانعون بأنه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز أن يكون مأموراً به ابتداء الأمر والنهي والجواب أنه إن أراد أنه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال إذ المأتي به لا يكون إلا معيناً وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وإن أراد أنه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وأفراده فلا نسلم أن المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد إنما هو بين المأمور به والمنهي عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وإنما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الأمر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه غصباً كالسيد إذا قال لعبد خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد بمثابة الخياطة وعاصياً لكونه في ذلك المكان (قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحاً لعينه) أي منتهاً إليه

(٢٨ - توضيح ١) تحتل هذا الوصف اجماعاً كالأحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) وإنما قيدنا بقولنا ذاتاً وعرضاً لأنه بالتقسيم العقلي إما أن يكون مأموراً به لذاته ومنهياً عنه لذاته أو مأموراً به بالعرض ومنهياً عنه بالعرض أو مأموراً به بالذات ومنهياً عنه بالعرض أو بالعكس أما الأول فمحال لأنه إما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسناً لعينه وقبيحاً لعينه فيجتمع الضدان وإما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحاً لعينه قطعاً للتسلسل فيكون باطلاً فلا يتحقق الكل

فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا جزئيا واحداً أما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزائه حسناً أي لا يكون شيئاً من أجزائه قبيحاً لعينه وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضى الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بهما ما موربه بالعرض لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمراً مطلقاً وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلاً لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو أنكم قد اخترعتم نوعاً من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول في جوابه المشروعات تحتل هذا الوصف أي كونه حسناً لعينه قبيحاً لغيره وبعبارة أخرى كونه مأموراً به لذاته منها عنه لعارض وبعبارة (٢١٨) أخرى كونه صحيحاً ومشروعاً باصلاً لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد (فعلى

هذا الأصل) وهو أن النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده إلا بدليل أن النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصلاً لا بدليل أن النهى للقبح لعينه (إن لم يدل الدليل) على أن النهى للقبح لعينه أو لغيره (يبطل عنده ويصح باصلاً عندنا وإن دل الدليل على أن النهى للقبح لغيره فذلك الغير إن كان وصفه لا يبطل عنده ويفسد عندنا أي يصح باصلاً لا بوصفه إذا الصحة تتبع الأركان والشرائط فيحسن لعينه ويصح لغيره بلا ترجيح العارض على الأصلي وعنده الباطل والفساد سواء) هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الأول لأنه لما كان الأصل في المنهى عنه البطلان عنده يجب أن يجرى على

إذ لو كان قبيحاً لجزئه ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أي وجود أجزاء غير متناهية لأمر موجود أتى به المكلف فإن قيل لم لا يجوز أن يكون قبح ذلك الجزء لأمر خارج عنه قلنا لأن ذلك الخارج إن كان خارجاً عن الكل أيضاً لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وإن كان داخل فيه ينقل الكلام إلى قبحه (قوله فعلم من هذا) قد سبق بيان ذلك في الحسن فإن قيل لم لا يجوز أن يكون حسناً لمعنى في نفسه وقبيحاً لمعنى في نفسه بأن يتركب عن جزئين أحدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز إلا أن مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل إذا الحسن شرعاً وعقلاً ما يكون حسناً بجميع أجزائه لأن الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يقتضي وجود جميع الأجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأموراً بها أمراً مطلقاً أي من غير قرينة على أنها مطلوبة للغير لما نادى بها المأمور به (قوله وأما الرابع) هو ما يكون منها عنه لذاته ومأموراً به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقاً لأنه يقتضى الحسن لذاته (قوله وعنده) أي عند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفساد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الأمر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للشمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في أن المنهى عنه قد يكون منبياً عنه لذاته أو لجزئه وقد يكون منها عنه لا مخرجاً وإنما النزاع في أن هذا القسم قد يكون صحيحاً يترتب عليه آثاره أم لا (قوله لأن صحة الأجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم بأن لا يكون من الشروط ثم لا يخفاء في أن الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله في الصلاة مجاوراً وفي الصوم لفظاً لازماً ماسيحياً (قوله كالبيع بالشرط) يعني شرط لا يقتضيه العقد ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو البعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحاً مفيداً للبطلان لكن بصفة الفساد والحرمة فاشترط أمر زائد على البيع لازم له لئلا يكون مشروطاً في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام (قوله والرأى) أي وكالبيع بالرأى وهو الفضل الخالي عن العوض وإن فسر الرأى بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخر) فانه فاسد لأن الخمر جعلت ثمناً وهو غير مقصود بل وسيلة إلى المقصود إذا لا تنفع بالأعيان لا بالأثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناعات فيفسد البيع لكون أحد البدلين غير متقوم إذ المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه أو بمثله أو بقيمته والخر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنهما تصلح للثمن لأن المال لا يميل إليه الطبع ويدخل وقت الحاجة أو ما

أصله الأول إلا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما إذا دل الدليل على أن النهى لقبح المجاور كالبيع وقت الخلق النداء أما إذا دل الدليل على أن النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في أن لا يجرى النهى على أصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الأصل بخلاف المجاورة فانه ليس بلام وأما عندنا فلان الأصل في المنهى عنه إذا كان تصرفاً شرعياً يجب أن يكون وجوده وصحته شرعاً فيجرى على أصله إلا عند الضرورة وهي منحصرة فيما إذا دل الدليل على أن القبح لعينه أو لجزئه أما إذا دل الدليل على أن النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لأن صحة الأجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الأجزاء أولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي وإذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجرى النهى على أصله وهو أن يكون المنهى عنه موجوداً شرعاً أي صحيحاً (وذلك



حلق لمصالح الآدمي ويجرى فيه الشح والضنة (قوله وصوم الايام المنية) أعنى العيدين وأيام التشريق فإنه فاسد لا باطل لأن الصوم نفسه مشروع لكونه إمساكا على قصد القرية وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي إنما هو لهذه الأوقات باعتبار أنها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار أن الصوم في هذه الأيام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نسلم أن ترك الإجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكن فإن عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة أن النهي ورد عن الصوم فصرفه إلى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز إلا بدليل وجوابه ما سبق من أن النهي عن الفعل الشرعى يقتضى عند الإطلاق قبضه لغيره إذ لو قبح لكان مشروعا وأيضاً فوائد الصوم أدل دليل على أنه لا يكون منيها عنه لذاته ثم قال والتحقيق أن الصوم في هذه الأيام ترك للمفطرات الثلاث والاجابة فمن حيث الاضافة إلى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة إلى إجابة الدعوى يكون منيها عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الأصل للصوم هو الأول دون الثاني لاختصاصه بهذه الأيام فالصوم باعتبار الاضافة إلى الضد ادالتى هي الأكل والشرب والجماع بمنزلة الأصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث صار بمنزلة الأصل ففي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا (قوله لكن صح التذره) أى بالصوم في الايام المنية لأن الصوم نفسه طاعة وإنما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وإجابه على نفسه والحاصل أن للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد التذره إنما هو باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا لو صرح بذلك المنهى عنه بان يقول الله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح تذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كالأول قالت الله على أن أصوم أيام حياضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر أو حياضى وأما ضرب أبيه وشم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح التذره أصلا وتحقيق ذلك أن التذره لإيجاب على نفسه بالقول وبالأقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والمشروع لإيجاب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذى ماتت فيه الفارة لا يمكن إيراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوزوا كله لاستحالة التمييز بينهما (قوله وأما الصلاة) يشير إلى الفرق بين الصوم في الايام المنية والصلاة في الاوقات المنية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشرع الصلاة دون الصوم وذلك لأن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا للصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفى الطريقة المعينة أن المركب قد يكون جزؤه كالكل فى الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الأول لأنه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيها عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضى إنما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم منها لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وإن كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فإنه قطعى فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فإن ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلاة ما لم يجتمع ولم يتهد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون الماضى فى حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان الماضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعنى ابطال العبادة وترك الماضى امتناعا عن معصية وطاعة وإرتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة الماضى فإذا أفسدها فقد أفسد عبادة وجب عليه الماضى

بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل حتى لو شرع في الصلاة الأوقات المنهية يجب عليه إتمامها ولو أفسد يجب عليه قضاؤها أما إن شرع في الصوم في الأيام المنهية لا يجب إتمامه بل يجب رفضه فإن رفضه لا يجب القضاء (وإن كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله وذلك الغير إن كان وصفا له وإنما قال عندنا وعنده لما مر أن على مذهب أبي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع أن الدليل يكون دالا على أن النهي اقتبح أمر مجاور (كالصلاة في الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء) أوردت ههنا ما لئن أحدهما للعبادات والآخر للمعاملات (وإن دل على أن النهي لعينه) أي إذا نه أو لجزئه (يبطال اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وإن دل على أن النهي لغيره (كالملاقيع والمضامين فإن الركن معدوم فدل الدليل على أنه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فإن الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لأنهما متلازمان للملاقيع جمع ملقوحة وهي مافي البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو مافي أصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيع فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا أن النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فإن النسخ لاعداد الصحة والمشروعية والجامع أن الحرمة تثبت لكل منهما إلا أن الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم أن من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة إما أن يصدق على ذلك المنهي عنه أو لم يصدق فالجزء إما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلاة وأما غير صادق كأركان الصلاة للصلاة والإيجاب والقبول والمبيع والبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو إما أن يصدق على الملزوم نحو الجهاد إعلاء كلمة الله (٢٢٠) وصوم الأيام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى وإما أن لا يصدق كالثمن فإنه كلما يوجد

البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لا مقصود أصلي فجري مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو إما صادق على الشيء كما

قيا فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل) إذ لا فرض في هذه الأوقات وأما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأتى في هذه الأوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقيع جمع ملقوحة) موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق أنها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار (قوله وليس) أي الثمن ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركني الشيء وسيلة إلى الآخر والآخر مقصودا أصليا بل الدليل على أنه ليس بركن هو أن البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لأنه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع إلا أنه اختص المبيع بأن البيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركنًا بخلاف الثمن (قوله وأما البيوع الفاسدة) لا يخفى أنه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام (قوله وكذا) أي مثل بيع

يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فإنه قد يوجد الاشتغال عن السعي

المضامين

الواجب بدون البيع وأيضاً على العكس إذا جرى البيع في حالة السعي وأما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر الموصل إلى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما إذا قطع بدون السفر أو سافر للحج فقطع الطريق وأيضاً على العكس بأن سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع أو سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع إذا ثبت هذا جئنا إلى تطبيق هذه الأصول على الأمثلة المذكورة أما الربا فإنه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطاً في العقد كان لازماً للعقد ثم هو خال عن العوض لأن الدرهم لا يصلح عوضاً للمثلة فإن المعادلة بين الزائد والنقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فكالمثل لأن الشرط أمر زائد وأما البيع بالخرفان الحر مال غير متقوم فجعلها ثمناً لا يبطل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الأوصاف التابعة لأن ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين وأما صوم الأيام المنهية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف ولا نه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة في الأرض المغصوبة فإن شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل إنما يلزم من المصلي فإن كل جسم متمكن فوقه بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فإنها أوجبت تلك المفاسد أي المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربا فتكون قبيحة بوصفها وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود لأنه منتهى بقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح إلا بشهود) أي يكون باطلاً لأنه منتهى وكلامنا في المنهي فإيرد اشكال وهو أنه لما كان باطلاً ينبغي أن لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فأجاب بقوله (وإنما النسب وسقوط الحد للشبهة ولأنه) عطف على قوله لأنه منتهى (وضع الحمل فلا ينفصل عنه والبيع وضع الملك والحمل تابع له

لأنه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالامة الجوسية والعبد ( أي وإن سلم أن النكاح منهي عنه فإن نهيه يوجب البطلان لأنه لا خلاف في أن النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فليس انفصل (٢٢١) عنه ما وضح له وهو الحل يكون باطلاً

بمخلاف البيع لأن وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة الجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالعبد فإذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فإن قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكماً شرعياً إجماعاً فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فإن المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا الإشكال وهو أننا لا نسلم أنه إذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكماً شرعياً فإن الطلاق في الحيض يفيد حكماً شرعياً والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فأجاب بقوله (ولا يلزم أن الطلاق في الحيض يوجب حكماً شرعياً لأنه قبيح غيره ولا الظهار لأن الكلام في حكم مطلوب عن سبب لاني حكم زاجر فإن هذا يعتمد حرمة سببه) فخلص الجواب في الطلاق أن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في الظهار

المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لاني أن النهي فيه لذاته إذ لا نهي ههنا لأن قوله عليه السلام لا نكاح إلا بالشهود نفي لتحقيق النكاح الشرعي بدون الشهود وإنما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب وجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في عمله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة أن يقال إن هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وأيضاً قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تتكحوا ما نكح آبؤكم أشار إلى جواب أعم وأتم وهو أن النكاح إنما يشرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة ويتحقق الحل إجماعاً فينتفي مشروعيته ضرورة أن الأسباب الشرعية إنما تراد لأحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فإنه يشرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الإحرام والاعتكاف والحيض فأنما يبطل لظهور أثره في المال أعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك وحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة أن المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم أن يكون معصية إلا إذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر (قوله فإن قيل) ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي أن النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الإجماع على أن القبيح لعينه لا يفيد حكماً شرعياً وذلك لأن كلام الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي منهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة والغصب واستيلاء الملك وسفر المعصية رخصة الاظهار وقصر السلاة والمسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لأن المطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي أن يجعل السؤال ابتداءً إشكالاً وهو أن المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على أن النهي عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم أن لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للأحكام المذكورة وعلى هذا لا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع أنهما اجتماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما إعلان شرعيان بمنزلة لبس النكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لأحسب أن بمنزلة الشرب والزنا وليتأورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكأنه سكت عن جواب المنع لأنه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالإجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيًا عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الإشكال ودفع ما يتوهم نقض القاعدة (قوله فإن المعصية لا توجب النعمة) تأكيذاً وزيادة دلالة على أن هذه الآفاله المنهية ينبغي أن لا توجب الأحكام المذكورة لكونها إنما هي للملك والرخصة فظاهراً وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد أشار إليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وانعقد عليه الإجماع (قوله والأسباب) معناه ثم تعدى الحرمة إلى الأطراف وإيجاب الحرمة إلى الأسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلاً كونه حلالاً أو حراماً لأنه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده أنه ليس ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماء من أمه متزجا أمه زاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بولود معينين لا ناقة ولا ماعى لا تصاف به تزاج الماءين وانخلق الولد بكونه حراماً وباطلاً وغير مشروع وقد شاهد ولد الزنا أصح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا فيكون دايلاً

فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكماً شرعياً هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكماً شرعياً كذلك بل أفاد حكماً شرعياً هو زاجر (فلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد وهو الأصل في إيجاب الحرمة ثم تعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطء) تقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الإشكال بل لأن الولد يوجب الحرمة

لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تتعدى منه الحرمه إلى أطرافه أى فروعه وأصوله كامهات النساء وتعدى أيضا إلى الأسباب أى الولدهو موجب لحرمه أمهات النساء فاقم ما هو سبب الولد مقام الولد فى إيجاب حرمتهن كما اقنا السفر مقام المشقة فى إثبات الرخصة وسبب الولدهو الوطء ودواعيه فجعلناها وجبة لحرمه (٢٢٢) المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد (وما يعمل بالخلفية يعتبر فى عمله صفة لأصل والأصل

وهو الولد لا يوصف بالحرمه) أى لما جعل الوطء موجبا لحرمه المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمته لأن المعتبر فى الخلف صفات الأصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطء وهى الحرمه بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمه (والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لثلا يجمع البديل والمبدل منه فى ملك شخص واحد) هذا جواب عما يقال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك فى المفعوب بناء على أن الضمان صار ملكا للمفعوب منه فلم يخرج المفعوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لا يجمع البديل والمبدل منه فى ملك شخص واحد هذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو أن يقال لا نسلم أن اجتماع البديل والمبدل

على أن الحديث ليس على عموميه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التى يستحقها ولد الرشده من قبول عبادته وشهادته وصحة قضاؤه وإمامته وغير ذلك (قوله لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام نا كح اليد ملعون (قوله ثم تتعدى منه) أى من الولد الحرمه إلى أطرافه أى فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات إلا أنه ترك فى حق النساء ضرورة إقامة النسل كاسقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه الصلاة والسلام فلهذا صرح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشف الأطراف بالأب والأم ومنع تفسيرها بالأب والأجداد والأم والأمهات لأن حرمه أمهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى إلا إلى الأب وكذا حرمه آباء الواطيء وأبنائه لا تتعدى إلا إلى الأم حتى لا يحرم أم الزوج أو جدتها على أب الزوج أو جده فان قيل هب أن حرمه الولد تتعدى إلى فروعه ولو جود البعضية فإوجه تعديه إلى الأصول أجيب بأن ماء الرجل يختلط فى الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطيء وأصوله وبعضية من الموطوءة وأصولها فاذا صار الماء أنسانا تتعدى البعضية منه إلى الواطيء والموطوءة باعتبار أن جزأ من كل واحد منهما قد صار جزأ من الآخر إذ الولد يكاله بضاف إلى كل منهما فكأن كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فثبتت الحرمه إلا أنه ترك فى حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفى حق ما بين الأجداد والجندات لأنه أمر حكى ضعيف فلا يعتبر فى حق الأباعد (قوله والملك بالغصب) فان قيل لو كان ثبوت الملك فى المفعوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمفعوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد أن سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المفعوب عن ملك المفعوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبر المافات إذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعى يكون حسنا بحسنه وإن قبح فى نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فوالملك الأصل مقتضى وملك البديل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة التى لا تبعية لها كالولد وذلك أن الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تباع محض يثبت بثبوت الأصل فان قيل هذا بدل خلافة كفى التيمم لا بدل مقابلة كفى البيع فوجب أن لا يعتبر عند القدرة على الأصل كما إذا عاهد العبد ألا بق قلنا نعم إلا أننا نحتاج إلى إزالة ملك الأصل عند القضاء لثبوت ملك البديل احترازا عن اجتماع البديل والمبدل منه فى ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الأصل كما إذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لا يدخل فى ملك الغاصب) يعنى أن ملك المدبر يحتل الزوال وإن لم يحتل الانتقال فهنا قد زال من غير دخول فى ملك الغاصب كالوقوف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل فى ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغى أن يكتفى بذلك فى جميع الصور اذ به تدفع الضرورة أعنى امتناع اجتماع البديل والمبدل منه فى ملك شخص واحد ولا حاجة إلى دخوله فى ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الأصل لأن الأصل فى الأموال المملوكة ولأن الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب إلا عند الضرورة كفى المدبر كيلا يبطل حقه (قوله أو هو) أى ضمان المدبر فى مقابلة

منه فى ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمفعوب منه مع أن المدبر ملك لا ينتقل عن ملكه فالجواب عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لثلا يبطل حقه) أى المدبر يخرج عن ملك المفعوب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان فى ملكه لكن لا يدخل فى ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم أجاب بجواب آخر وهو قوله (أو هو فى مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة إزاله الملك

اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله ( وأما الاستيلاء فانما ينهي لعصمة أموارهم غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا ) أما في حق الآخرة ( ٢٢٣ ) فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به وأجاب عن

سفر المعصية بقوله ( وسفر المعصية قيسح لمجاوره ) على ما بيناه من قبل ( فصل اختلفوا في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والصحيح أنه إن فوت المقصود بالأمر يحرم وإن لم يفوت بالنهي يجب وإن لم يفوت فالأمر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة ) يعني إذا أمر بالشيء ففعل ذلك الشيء وإن فوت المقصود بالأمر ففعل الضد يكون حراما وإن لم يفوته يكون فعله مكروها وإذا نهى عن الشيء ففعل ضده وإن فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وإن لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالخلاص أنه إن وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر ( لأنه لما يقصد الضد لا يعتبر إلا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الأمر والنهي وإذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الأمر والنهي ) فان مشابهة النهي عنه توجب الكراهة

ملك اليد يعني أن الضمان في الغصب في مقابلة العين لأنه المقصود والمضمون الأصلي الواجب الرد والمتقوم إلا أنه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال إيجاد شرطه أعني تملك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وأم الولد ( قوله وأما الاستيلاء ) يعني لا نسلم أنه لا دليل على كون الاستيلاء منهيًا عنه لغيره فان الإجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على أن النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل أعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع أو لحق العبد وعصمة أموارنا غير ثابتة في زعمهم لأنهم يعتقدون إباحتها وملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموارنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاءهم عليها كاستيلاءهم على الصيد ولما كان هنا مظنة أن يقال لا نسلم أن العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وإنما يجحدون عناداً أشار إلى جواب آخر وهو أن العصمة إنما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار وبعد استيلائهم وإحرازهم إياه بدار الحرب قد زال الإحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فبقى الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتدله حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الإحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالملك للصيد ( قوله وسفر المعصية ) ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق ( قوله فصل اختلفوا ) في أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا في اللفظين للقطع بأن صيغة الأمر أفعل وصيغة النهى لا تفعل وإنما الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به ففعل هو نهى عن الشيء المضاد له ففعل أنه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضداً له عقلاً وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون أن النهى عن الشيء نفس الأمر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده فمنهم من ععم القول في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهياً عن الضد تحريماً وتزويهاً ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله نهياً عن الضد تحريماً دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما إذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال أنه عند التعدد يكون نهياً عن واحد غير معين إلى غير ذلك من الأقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف رحمه الله تعالى أن ضداً لما مور به إن كان مفوتاً للقصود يكون حراماً والا كان مكروهاً وكذا عدم ضداً منهي عنه مثلاً إذا تعين زمان وجوب المأمور به فاضد المفوت له يكون حراماً في ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأى ضد يشغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراماً الفوات المأمور به لكن التحقيق أن حرمة كل منهما إنما تكون من حيث أنه من أفراد ضداً لما مور به وهو السكون في الدار كالأمر بالآيمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من أفراد الكفر وفي الهوى عن الشيء لا يجب الاضد واحد إذ ترك القيام مثلاً يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع ( قوله وهو في معنى النهى ) يعني أن قوله تعالى ولا يحل لمن أن يكتمن وإن كان ظاهره إخبار عن عدم حل الكتمان إلا أنه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار أملا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الأمر أي ليتربصن أي يكففن ويحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة الزوج لكونه مفوتاً للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن الزوج وهذا أيضاً

ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة ( فقوله تعالى ولا يحل لمن أن يكتمن وهو في معنى النهى يقتضي وجوب الاظهار والأمر بالتربص يقتضي حرمة الزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الأمر بالكف لكونه غير مقصود فيجرب التدخل في العدة

تفريع على أن النهي عن الشيء يقتضى وجوب ضده المفوت له كالأول إلا أن فيه بحثا وهو أن المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر وطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة أخرى وتحبس ما ترى من الأقراء من العنتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الأولى لأنها مأورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم إلى الليل ولا يتصور كفا من شخص واحد في مدة واحدة كإدائه صومين في يوم واحد فاجاب عنه بأن المقصود بالأمر بالعدة ليس هو الكف بل هو الحرمان من النكاح والخروج والجماع لأنها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لآزائها لأن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انقضاء السبب إلى انقضاء المدة إذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي أن لا يأثم إلا أثم ترك الكف لا أثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمان والتروك تدخلت العدتان إذ لا امتناع في اجتماع الحرمان فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة إلى انقضاء مدة الأقراء ولهذا سمي الله تعالى العدة أجلا والآجال إذا اجتمعت على واحد أو واحد انقضت مدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فإن الكفر ركنه المقصود بالأمر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين (قوله) والمأمور بالقيام) تفريع على أن ضد المأمور به إذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لأن عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لأن ترك الواجب يفسد الصلاة فلا يبطلها (قوله) والمحرم) تفريع على أن عدم ضد المنهي عنه إذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس الخيط مدة إحرامه وعدم ضده أعنى عدم لبس الرداء والأزار ليس بمفوت بالمقصود بالنهي أعنى ترك لبس الخيط لجواز أن لا يلبس الخيط ولا شيئا من الرداء والأزار فيكون لبس الرداء والأزار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس الخيط تركه أعم من أن يلبس شيئا آخر أو لا عدم الترك مفوت بالمقصود بالنهي ضرورة لأننا نقول هذا مبنى على اعتبار أنهم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام ففسد لبس الخيط هو لبس غير الخيط وهو الموافق لإصلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجوديا (قوله) والسجود) تفريع على أصلين مما سبق وذلك أن السجود على الطاهر مأمور به فإذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فتجوز ولا تفسد الصلاة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعندهما يفسد بناء على أنه مأمور به بدوام التطهير في جميع الأركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا بالمقصود بالأمر وإنما قال في عمل هو فرض إشارة إلى أنه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع نجس لا يفسد صلاته خلافا لفرود ذلك لأن وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك أنه إنما يصير مستعملا للنجس إذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر أو تقديرا كما إذا كان

بخلاف الصوم فإن الكفر ركنه وهو مقصود (وأما المأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد ثم قام لا يبطل لكن يكره والمحرم لما نهى عن لبس الخيط كان لبس الأزار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند أبي يوسف لأنه لا يفوت المقصود حتى إذا أعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لأنه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الأركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا) فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الأصل وبعد معرفة أحكام الأصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير

في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله

بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة

له بخلاف ما إذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى

هذه القوة ثم لا يخفى لطف الإيهام

في قوله إنه المسهل

لكل عسير

(تم الجزء الأول من التوضيح والتلويح وبليه الجزء الثاني وأوله قوله الركن الثاني)

## فهرست

الجزء الأول من شرح التلويح لسعد الدين التفتازانى على شرح التوضيح  
لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى  
فى أصول الفقه



## فهرست الجزء الأول من التلويح والتوضيح

صحيفة	صحيفة
٦٢ مسألة اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة	٣ البسملة والحمدلة
٦٣ فصل في حكم المطلق	٩ التعريف الحقيقي والاسمي
٦٦ فصل في حكم المشترك	١٠ لشرط التعريف الطرد والعكس
٦٩ التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى	تعريف علم الفقه
الحقيقة والمجاز والمرئجل والمنقول	١٣ تعريف الحكم
٧٢ كل واحد من الحقيقة والمجاز إما صريح	٢٠ أصول الفقه
أو كناية الكناية عند علماء البيان	تعريف علم أصول الفقه
٧٣ الحقيقة والمجاز اما في المفرد واما في الجملة	٢٢ موضع علم أصول الفقه
فصل في أنواع علاقات المجاز	٢٦ القسم الاول من الكتاب في الادلة الشرعية
٨١ السماع انما يعتبر في أنواع العلاقات لافي	وهي على أربعة أركان
أفرادها	الركن الاول في الكتاب وفيه بابان
٨٢ مسألة المجاز خلف عن الحقيقة	٢٨ تعريف القرآن
٨٥ الاستعارة الاصلية والتبعية	٢٩ الباب الاول من البابين في افادة الكتاب المعنى
٨٦ مسألة لاعموم للمجاز عند بعض الشافعية	الباب الثاني في افادة الكتاب الحكم الشرعي
٨٧ مسألة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي	تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الى أربع تقسيمات
والمجاز	٣٢ / التقسيم الاول باعتبار وضع اللفظ للمعنى
٩٢ مسألة لا بد للمجاز من قرينة	تعريف المشترك والعام والخاص
٩٥ مسألة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا	٣٤ فصل في حكم الخاص
٩٧ فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في	٣٨ فصل في حكم العام
الحروف	٤٢ فصل قصر العام على بعض ما تناوله
٩٨ حروف المعاني	٤٩ فصل في الفاظ العام
الواو لمطلق العطف	٥٢ منها الجمع المعروف باللام
١٠٣ الفاء للتعقيب	٥٤ منها المفرد المحلى باللام
١٠٤ ثم للترتيب مع التراخي	٥٥ منها النكرة في موضع النفي
١٠٦ لكن للاستدراك	منها النكرة الموصوفة بصفة عامة
بل للاعراض عما قبله	٥٧ قاعدة النكرة اذا أعيدت نكرة
١٠٨ أو لاحد الشئتين	٥٨ منها أى
١١٢ حتى للغاية	٥٩ منها من
١١٣ حروف الجر	٦٠ منها ما
١١٤ الباء للالصاق والاستعانة	منها كل وجميع
١١٥ على للاستعلاء	٦٢ مسألة حكاية الفعل لا تغم

صحيفة	صحيفة
١٦٥ فصل الاتيان بالمأمور اداء وقضاء	١١٥ إلى للاتهاء
١٦٦ الاداء كامل وقاصر وشبيه بالقضاء	١١٨ في للظرف
القضاء بمثل المعقول وبمثل الغير المعقول	١١٩ أسماء الظرف
١٦٧ أمثلة الاداء الكامل	مع للمقارنة
١٦٨ أمثلة الاداء القاصر	قبل للتقديم
١٧٢ القضاء الذي يشبه الاداء	بعد للتأخير
١٧٢ أمثلة القضاء الشبيه بالاداء	عند للحضرة
فصل في مسائل الجبر والقدر	١٢٠ كلمات الشرط
١٧٣ الحسن والقبح عند الاشعري	إن للشرط
١٧٥ المقدمة الأولى	إذا عند الكوفيين للظرف
١٧٦ المقدمة الثانية	١٢١ متى للظرف
١٧٨ المقدمة الثالثة	وكيف سؤال عن الحال
١٨٤ المقدمة الرابعة	١٢٢ فصل في الصريح والكناية
١٨٩ الحسن والقبح عند بعض أصحابنا والمعتزلة	١٢٤ التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه
١٩٠ الحكم بالحسن والقبح	الظاهر والنص والمفسر والحكم
١٩١ المأمور به في صفة الحسن نوعان	١٢٦ الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
الحسن لمعنى في نفسه	١٢٨ مسألة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين
الحسن بغيره	١٢٩ التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى
١٩٧ فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز	الدال بعبارة والدال بإشارته والدال
١٩٨ القدرة نوعان	بإقتضائه والدال بدلالته
المأمور به نوعان	١٤١ فصل مفهوم المخالفة
٢٠٢ فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت	١٤٢ منه تخصيص الشيء باسمه
المأمور به المطلق	١٤٣ منه تخصيص الشيء بالوصف
المأمور به المؤقت	١٥٥ منه التعليق بالشرط
الوقت الضيق والفاصل عن الواجب	١٤٩ الباب الثاني في إفادة اللفظ الحكم الشرعي
٢٠٣ الوقت سبب لنفس الوجوب	أخبار الشرع أكد
الامر سبب لوجوب الاداء	المعتبر من الانشاء الامر والنهي
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء	١٥٠ الامر حقيقة في هذا القول
٢٠٦ ليس كل الوقت سببا	١٥١ الامر القولي كاف في الإيجاب
٢٠٧ وجوب الاداء يثبت في آخر الوقت	١٥٢ المعاني المختلفة للامر
٢٠٨ القسم الثاني كون الوقت مساويا للوجوب	١٥٣ مسألة اختلف القائلون بان الامر للوجوب
وسببا للوجوب	في موجب الامر بالشيء بعد حظره
٢١٢ القسم الثالث كون الوقت معيارا لاسباب	١٥٦ مسألة إذا أريد بالامر الاباحة أو الندب
حكم كون الوقت معيارا للتؤدى	١٥٨ فصل الامر المطلق

صحيفة	صحيفة
٢١٨٥ فصل النهى اما عن الحسيات واما عن الشرعيات	٢١٢ القسم الرابع الحج يشبه الظرف والمعار
٢١٨٣ فصل اختلفوا فى الامر والنهى هل لها حكم فى الضد أم لا	٢٢ فصل فى أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا

تم فهرست